Bertrand Russell

Los problemas de la filosofía

Índice

Bertrand Russell Los problemas de la filosofía

Prefacio

En las páginas que siguen me he limitado en lo fundamental a los problemas de la filosofía sobre los cuales he creído posible decir algo positivo y constructivo, puesto que una crítica puramente negativa me ha parecedo aquí fuera de lugar. Por esta razón, la teoría del conocimiento ocupa en el presente volumen un lugar más amplio que la metafísica, y algunos tópicos muy discutidos entre los filósofos son tratados de un modo muy breve, cuando lo son.

He obtenido valiosa ayuda de algunos trabajos inéditos de G. E. Moore y J. M. Keynes: del primero en lo que respecta a las relaciones entre los datos de los sentidos y los objetos físicos, y del segundo en lo que se refiere a los probabilidad de la inducción. He aprovechado también mucho las críticas y las sugerencias del profesor Gilbert Murray.

1

Apariencia y realidad

¿Hay en el mundo algún conocimiento tan cierto que ningún hombre razonable pueda dudar de él? Este problema, que a primera vista podría no parecer difícil, es, en realidad, uno de los más difíciles que cabe plantear. Cuando hayamos examinado los obstáculos que entorpecen el camino de una respuesta directa y segura, nos veremos lanzados de lleno al estudio de la filosofía —puesto que la filosofía es simplemente el intento de responder a tales problemas finales, no de un modo negligente y dogmático, como lo hacemos en la vida ordinaria y aun en el dominio de las ciencias, sino de una manera crítica, después de haber examinado lo que hay de embrollado en ellos, y suprimido la vaguedad y la confusión que hay en el fondo de nuestras ideas habituales.

En la vida diaria aceptamos como ciertas muchas cosas que, después de un análisis más riguroso, nos aparecen tan llenas de evidentes contradicciones, que sólo un gran esfuerzo de pensamiento nos permite saber lo que realmente nos es lícito creer. En la indagación de la certeza, es natural empezar por nuestras experiencias presentes, y, en cierto modo, no cabe duda que el conocimiento debe ser derivado de ellas. Sin embargo, cualquier afirmación sobre lo que nuestras experiencias inmediatas nos dan a conocer tiene grandes probabilidades de error. En este momento me parece que estoy sentado en una silla, frente a una mesa de forma determinada, sobre la cual veo hojas de papel manuscritas o impresas. Si vuelvo la cabeza, observo, por la ventana, edificios, nubes y el Sol. Creo que el Sol está a unos ciento cincuenta millones de kilómetros de la Tierra; que, a consecuencia de la rotación de nuestro planeta, sale cada mañana y continuará haciendo lo mismo en el futuro, durante un tiempo indefinido. Creo que sicualquiera otra persona normal entra en mi habitación verá las mismas sillas, mesas, libros y papeles que yo veo, y que la mesa que mis ojos ven es la misma cuya presión siento contra mi brazo. Todo esto parece tan evidente que apenas necesita ser enunciado, salvo para responder a alguien que dudara de que puedo conocer en general algo. Sin embargo, todo esto puede ser puesto en duda de un modo razonable, y requiere en su totalidad un cuidadoso análisis antes de que podamos estar seguros de haberlo expresado en una forma totalmente cierta.

Para allanar las dificultades, concentremos la atención en la mesa. Para la vista es oblonga, oscura y brillante; para el tacto pulimentada, fría y dura; si la percuto, produce un sonido de madera. Cualquiera que vea, toque la mesa u oiga dicho sonido, convendrá en esta descripción, de tal modo que no parece pueda surgir

dificultad alguna; pero desde el momento en que tratamos de ser más precisos empieza la confusión. Aunque yo creo que la mesa es «realmente» del mismo color en toda su extensión, las partes que reflejan la luz parecen mucho más brillantes que las demás, y algunas aparecen blancas a causa de la luz refleja. Sé que si yo me muevo, serán otras las partes que reflejen la luz, de modo que cambiará la distribución aparente de los colores en su superficie. De ahí se sigue que si varias personas, en el mismo momento, contemplan la mesa no habrá dos que vean exactamente la misma distribución de colores, puesto que no puede haber dos que la observen desde el mismo punto de vista, y todo cambio de punto de vista lleva consigo un cambio en el modo de reflejarse la luz.

Para la mayoría de los designios prácticos esas diferencias carecen de importancia, pero para el pintor adquieren una importancia fundamental: el pintor debe olvidar el hábito de pensar que las cosas aparecen con el color que el sentido común afirma que «realmente» tienen, y habituarse, en cambio, a ver las cosas tal como se le ofrecen. Aquí tiene ya su origen una de las distinciones que causan mayor perturbación en filosofía, la distinción entre «apariencia» y «realidad», entre lo que las cosas parecen ser y lo que en realidad son. El pintor necesita conocer lo que las cosas parecen ser; el hombre práctico y el filósofo necesitan conocer lo que son; pero el filósofo desea este conocimiento con mucha más intensidad que el hombre práctico, y le inquieta mucho más el conocimiento de las dificultades que se hallan para responder a esta cuestión.

Volvamos a la mesa. De lo establecido resulta evidentemente que ningún color parece ser de un modo preeminente *el* color de la mesa, o aun de una parte cualquiera de la mesa; *ésta* parece ser de diferentes colores desde puntos de vista diversos, y no hay razón alguna para considerar el color de alguno de ellos como más real que el de los demás. Sabemos igualmente que aun desde un punto de vista dado, el color parecerá diferente, con luz artificial, o para un ciego para el color, o para quien lleve lentes azules, mientras que en la oscuridad no habrá en absoluto color, aunque para el tacto y para el oído no haya cambiado la mesa. Así, el color no es algo inherente a la mesa, sino algo que depende de la mesa y del espectador y del modo como cae la luz sobre la mesa. Cuando en la vida ordinaria hablamos *del* color de la mesa, nos referimos tan sólo a la especie de color que parecerá tener para un espectador normal, desde el punto de vista habitual y en las condiciones usuales de luz. Sin embargo, los colores que aparecen en otras condiciones tienen exactamente el mismo derecho a ser considerados como reales; por tanto, para evitar todo favoritismo nos vemos obligados a negar que, en sí misma, tenga la mesa ningún color particular.

Lo mismo puede decirse de la estructura del material. A simple vista se pueden ver sus fibras, pero al mismo tiempo la mesa aparece pulida y lisa. Si la miráramos a través del microscopio veríamos asperezas, prominencias y depresiones, y toda clase de diferencias, imperceptibles a simple vista. ¿Cuál es la mesa «real»? Nos inclinamos, naturalmente, a decir que la que vemos a través del microscopio es más real. Pero esta impresión cambiaría, a su vez, utilizando un microscopio más poderoso. Por tanto, si no podemos tener confianza en lo que vemos a simple vista, ¿cómo es posible que la tengamos en lo que vemos por medio del microscopio? Así, una vez más nos abandona la confianza en nuestros sentidos, por la cual hemos empezado.

La *figura* de la mesa no nos da mejor resultado. Tenemos todos la costumbre de juzgar de las formas «reales» de las cosas, y lo hacemos de un modo tan irreflexivo que llegamos a imaginar que vemos en efecto formas reales. Sin embargo, de hecho —como tenemos necesidad de aprender si intentamos dibujar—, una cosa ofrece aspectos diferentes según el punto de vista desde el cual se la mire. Aunque nuestra mesa es «realmente» rectangular, parecerá tener, desde casi todos los puntos de vista, dos ángulos agudos y dos obtusos; aunque los lados opuestos son paralelos, parecerá que convergen en un punto alejado del espectador; aunque son de longitud, el más inmediato parecerá el más largo, no se observan comúnmente estas cosas al mirar la mesa, porque la experiencia nos ha enseñado a construir la forma «real» con la forma aparente, y la forma «real» es lo que nos interesa como hombres prácticos. Pero la forma «real» no es lo que vemos; es algo que inferimos de lo que vemos. Y lo que vemos cambia constantemente de formas cuando nos movemos alrededor de la habitación; por tanto, aun aquí, los sentidos no parecen darnos la verdad acerca de la mesa, sino tan sólo sobre la apariencia de la mesa.

Análogas dificultades surgen si consideramos el sentido del tacto. Verdad es que la mesa nos da siempre una sensación de dureza y que sentimos que resiste a la presión. Pero la sensación que obtenemos depende de la fuerza con que apretamos la mesa y también de la parte del cuerpo con que la apretamos; así, no es posible suponer que las diversas sensaciones debidas a la variación de las presiones o a las diversas partes del cuerpo revelan *directamente* una propiedad de de la mesa, sino, a lo sumo, que son signos de alguna propiedad, que tal vez causa todas las sensaciones, pero que no aparece, realmente, en ninguna de ellas. Y lo mismo puede aplicarse, todavía con mayor evidencia, a los sonidos que obtenemos golpeando sobre la mesa.

Así, resulta evidente que la mesa real, si es que realmente existe, no es la misma que experimentamos directamente por medio de la vista, el oído o el tacto. La mesa real, si es que realmente existe, no es, en absoluto, *inmediatamente* conocida,

sino que debe ser inferida de lo que nos es inmediatamente conocido. De ahí surgen, a la vez, dos problemas realmente difíciles; a saber: 1º ¿Existe en efecto una mesa real?; 2º En caso afirmativo ¿qué clase de objeto puede ser?

Para examinar estos problemas nos será de gran utilidad poseer algunos términos simples cuyo significado sea preciso y claro. Daremos el nombre de *datos de los sentidos* a lo que nos es inmediatamente conocido en la sensación: así, los colores, sonidos. olores, durezas, asperezas, etc. Daremos el nombre de *sensación* a la experiencia de ser inmediatamente conscientes de esos datos. Así, siempre que vemos un color, tenemos la sensación *del* color, pero el color mismo es un dato de los sentidos, no una sensación. El color es aquello de que somos inmediatamente conscientes, y esta conciencia misma es la sensación. Es evidente que si conocernos algo acerca de la mesa, es preciso que sea por medio de los datos de los sentidos —color oscuro, forma oblonga, pulimento, etc.— que asociamos con la mesa; pero por las razones antedichas, no podemos decir que la mesa *sea* los datos de los sentidos, ni aun que los datos de los sentidos sean directamente propiedades de la mesa. Así, suponiendo que haya una mesa, surge el problema de la relación de los datos de los sentidos con la mesa real.

A la mesa real, si es que existe, la denominaremos un «objeto físico». Por tanto, hemos de considerar la relación de los datos de los sentidos con los objetos físicos. El conjunto de todos los objetos físicos se denomina «materia». Así, nuestros dos problemas pueden ser planteados de nuevo del siguiente modo: 1º¿Hay, en efecto, algo que se pueda considerar como materia? 2º En caso afirmativo ¿cuál es su naturaleza?

El primer filósofo que puso de relieve las razones para considerar los objetos inmediatos de nuestros sentidos como no existiendo independientemente de nosotros fue el obispo Berkeley (1685-1753). Sus *Tres diálogos de Hilas y Filonous, contra los escépticos y ateos*, se proponen probar que no hay en absoluto nada que pueda dominarse materia, y que el mundo no consiste en otra cosa que en espíritus y sus ideas. Hilas ha creído hasta ahora en la materia, pero no puede competir con Filonous, que le lleva implacablemente a contradicciones y paradojas y da, al fin, a su negación de la materia casi la apariencia de algo de sentido común. Los argumentos que emplea son de valor muy desigual: algunos, importantes y vigorosos; otros, confusos y sofísticos. Pero a Berkeley corresponde el mérito de haber mostrado que la existencia de la materia puede ser negada sin incurrir en el absurdo, y que si algo existe independientemente de nosotros no puede ser objeto inmediato de nuestras sensaciones.

Dos problemas van envueltos en la pregunta de si existe la materia, y, es

importante ponerlos en claro. Entendemos comúnmente por *materia* algo que se opone al *espíritu*, algo que concebimos como ocupando un espacio y radicalmente incapaz de cualquier pensamiento o conciencia. Principalmente en este sentido, niega Berkeley la materia; es decir, no niega que los datos de los sentidos, que recibimos comúnmente como signos de la existencia de la mesa, sean realmente signos de la existencia de *algo* independiente de nosotros, pero sí que este algo sea no mental, esto es, que no sea ni un espíritu ni ideas concebidas por algún espíritu. Admite que algo debe continuar existiendo cuando salimos de la habitación o cerramos los ojos, y que lo que denominamos ver la mesa nos da realmente una razón para creer que algo persiste aun cuando nosotros no lo veamos. Pero piensa que este algo no puede ser, en su naturaleza, radicalmente diferente de lo que vemos, ni puede ser absolutamente independiente de toda visión, aunque lo deba ser de *nuestra* vista. Así es llevado a considerar la mesa «real» como una idea en el espíritu de Dios. Tal idea tiene la requerida permanencia e independencia de nosotros, sin ser —como sería de otro modo la materia— algo completamente incognoscible, en el sentido de que podría ser sólo inferida, nunca conocida de un modo directo e inmediato.

Otros filósofos, a partir de Berkeley, han sostenido que, aunque la mesa no dependa, en su existencia, del hecho de ser vista por mí, depende del hecho de ser vista (o aprehendida de alguna otra manera por la sensación) por *algún* espíritu —no necesariamente el espíritu de Dios, sino más a menudo el espíritu total colectivo del universo—. Sostienen esto, como lo hace Berkeley, principalmente porque creen que nada puede ser real —o en todo caso, nada puede ser conocido como real— salvo los espíritus, sus pensamientos y sentimientos. Podemos presentar como sigue el argumento en que fundan su opinión: «Todo lo que puede ser pensado, es una idea en el espíritu de la persona que lo piensa; por lo tanto, nada puede ser pensado excepto las ideas en los espíritus: cualquiera otra cosa es inconcebible, y lo que es inconcebible no puede existir».

En mi opinión tal argumento es falso: e indudablemente los que lo sostienen no lo exponen de un modo tan breve y tan crudo. Pero, válido o no, el argumento ha sido ampliamente desarrollado en una forma o en otra, y muchos filósofos, tal vez la mayoría de ellos, han sostenido que no hay nada real, salvo los espíritus y sus ideas. Tales filósofos se denominan «idealistas». Cuando tratan de explicar la materia, dicen, o como Berkeley, que la materia no es otra cosa que una colección de ideas, o como Leibniz (1646-1716), que lo que aparece corno materia es, en realidad, una colección de espíritus más o menos rudimentarios.

Pero aunque estos filósofos nieguen la materia como opuesta al espíritu, sin embargo, en otro sentido, admiten la materia. Recordemos los dos problemas que

hemos planteado, a saber: 1º ¿Existe, en efecto, una mesa real? 2º En caso afirmativo ¿qué clase de objeto puede ser? Ahora bien: Berkeley y Leibniz admiten que hay una mesa real, pero Berkeley dice que consiste en ciertas ideas en el espíritu de Dios, y Leibniz afirma que es una colonia de almas. Así, ambos responden afirmativamente al primero de nuestros problemas y sólo divergen sus opiniones de las del común de los mortales en la contestación al segundo problema. De hecho, casi todos los filósofos parecen convenir en que existe una mesa real; casi todos convienen en que, aunque los datos de los sentidos —color, forma, pulimento, etc.— dependan en algún modo de nosotros, sin embargo, su presencia es un signo de algo que existe independientemente de nosotros, algo que difiere, tal vez, completamente de nuestros datos de los sentidos y que, no obstante, debe ser considerado como la causa delos datos de los sentidos siempre que nos hallemos en una relación adecuada con la mesa real.

Ahora bien; es evidente que este punto, en el cual los filósofos están de acuerdo —la opinión de que *existe* una mesa real —, sea cual fuere su naturaleza, es de importancia vital y vale la pena de considerar las razones de esta aceptación, antes de pasar al problema ulterior, sobre la naturaleza de la mesa real. Por consiguiente, nuestro capítulo inmediato será consagrado a las razones para suponer que existe, en efecto, una mesa real.

Antes de proseguir adelante, bueno será, por el momento, considerar lo que hemos descubierto hasta aquí. Nos hemos percatado de que si tomamos un objeto cualquiera, de la clase que suponemos conocer por los sentidos, lo que los sentidos nos dicen *inmediatamente* no es la verdad acerca del objeto tal como es aparte de nosotros, sino solamente la verdad sobre ciertos datos de los sentidos, que, por lo que podemos juzgar, dependen de las relaciones entre nosotros y el objeto. Así, lo que vemos y tocamos directamente es simplemente una «apariencia», que creemos ser el signo de una «realidad» que está tras ella. Pero sila realidad no es lo que aparenta ¿tenemos algún medio de conocer si en efecto existe una realidad? Y en caso afirmativo ¿tenemos algún medio para descubrir en qué consiste?

Tales preguntas son desconcertantes, y es difícil saber si no son ciertas aun las más raras hipótesis. Así, nuestra mesa familiar, que generalmente sólo había despertado en nosotros ideas insignificantes, aparece ahora como un problema lleno de posibilidades sorprendentes. Lo único que sabemos de ella es que no es lo que aparenta. Más allá de este modesto resultado, tenemos la más completa libertad conjetural. Leibniz afirma que es una comunidad de almas; Berkeley dice que es una idea en el espíritu de Dios; la grave ciencia, no menos maravillosa, nos dice que es una colección de cargas eléctricas en violenta agitación.

Entre estas sorprendentes posibilidades, la duda sugiere que acaso no existe en absoluto mesa alguna. La filosofía, si no puede *responder* a todas las preguntas que deseamos, es apta por lo menos para *proponer* problemas que acrecen el interés del mundo y ponen de manifiesto lo raro y admirable que justamente bajo la superficie se oculta, aun en las cosas más corrientes de la vida cotidiana.

2

La existencia de la materia

En este capítulo hemos de preguntarnos si, en un sentido cualquiera, hay algo que pueda denominarse la materia. ¿Existe una mesa que tenga una determinada naturaleza intrínseca y que siga existiendo cuando no la miro, o es la mesa simplemente un producto de mi imaginación, una mesa-sueño en un sueño muy prolongado? Este problema es de la mayor importancia. Pues si no estamos seguros de la existencia independiente de los objetos, no podemos estar seguros de la existencia independiente de otros cuerpos humanos y, por consiguiente, menos todavía de la de sus espíritus, puesto que no tenemos otro fundamento para creer en sus espíritus que el que deriva de la observación de sus cuerpos. Así, si no pudiéramos estar seguros de la existencia independiente de objetos nos hallaríamos aislados en un desierto —la totalidad del mundo no sería más que un sueño y sólo nosotros existiríamos —. Es una posibilidad desagradable; pero, aunque no pueda ser estrictamente *probada* su falsedad, no hay la más leve razón para suponer que sea cierta. En este capítulo veremos la razón de ello.

Antes de empeñarnos en materias dudosas, tratemos de hallar algo más o menos fijo de donde partir. Aunque dudemos de la existencia física de la mesa, no dudamos de la existencia de los datos de los sentidos que nos han hecho pensar que hay en efecto una mesa; no dudamos de que cuando miramos, aparecen un determinado color y una forma determinada, y si ejercemos una presión experimentamos una determinada sensación de dureza. Todo esto, que es psicológico, no lo ponemos en duda. De hecho, cualquiera que sea la duda, hay algo al menos en nuestra experiencia inmediata, de lo cual estamos absolutamente ciertos.

Descartes (1596-1650), el fundador de la filosofía moderna, inventó un método que puede emplearse siempre con provecho —el método de la duda metódica—. Resolvió no creer en nada que no viera muy claro y distintamente ser cierto. Dudaba de todo lo que era posible dudar hasta alcanzar alguna razón para dejar de dudar. Aplicando este método se convenció gradualmente de que la única existencia de la cual podía estar *completamente* cierto era la suya propia. Imaginó un demonio engañoso que presentara a sus sentidos objetos irreales en una perpetua fantasmagoría; era, sin duda, muy improbable que tal demonio existiera, pero era, sin embargo, posible y, por consiguiente, era posible la duda en relación con las cosas percibidas.

Pero no era posible la duda respecto a su propia existencia, pues si no

existiera, ningún demonio le podría engañar. Si dudaba, debía existir; si tenía una experiencia cualquiera, debía existir. Así su propia existencia era para él absolutamente cierta. «Pienso, luego soy» (*Cogito, ergo sum*); y —sobre la base de esta certeza se puso a trabajar para construir de nuevo el mundo del conocimiento que la duda había arruinado. Al inventar el método de la duda y mostrar que las cosas subjetivas son las más ciertas, prestó Descartes un gran servicio a la filosofía, y esto le hace todavía más útil para todos los estudiosos de estos temas.

Pero es preciso proceder con cautela en el empleo de argumento de Descartes. «Pienso, luego soy», dice algo más de lo que es estrictamente cierto. Podía parecer que estamos completamente seguros de ser hoy la misma persona que éramos ayer, lo cual, en cierto modo, es indudablemente cierto. Pero es tan difícilmente asequible el yo real como la mesa real, y no parece tener éste la certeza absoluta, convincente, que pertenece a las experiencias particulares. Cuando miro mi mesa y veo un cierto color oscuro, lo que es absolutamente cierto no es que «Yo veo un color oscuro», sino, más bien, que «un cierto color oscuro es visto». Esto implica, desde luego, algo (o alguien) que vea el color oscuro; pero no supone esta persona más o menos permanente que denominamos «yo».

Dentro de los límites de la certeza inmediata, este algo que ve el color oscuro puede ser completamente momentáneo, y no ser lo mismo que en el momento inmediato tiene una experiencia diferente.

Así, nuestros pensamientos y nuestros sentimientos particulares son los que tienen una certeza primitiva. Y esto se aplica a los sueños y alucinaciones lo mismo que a las percepciones normales: cuando soñamos o vemos un fantasma, evidentemente tenemos las sensaciones que pensamos tener; pero por diversas razones admitimos que a estas sensaciones no les corresponde ningún objeto físico. Así, la certeza de nuestro conocimiento respecto a nuestras propias experiencias no debe ser limitada por la admisión de casos excepcionales. Por consiguiente, tenemos aquí, en el dominio de su validez, una sólida base donde apoyar la *investigación* del conocimiento.

Ahora tenemos que examinar el siguiente problema: concediendo que estamos ciertos de nuestros datos de los sentidos, ¿tenemos alguna razón para considerarlos como signos de la existencia de algo distinto, que podemos denominar el objeto físico? Cuando hayamos enumerado todos los datos de los sentidos que podemos considerar naturalmente en conexión con la mesa, ¿habremos dicho todo lo que se puede decir sobre la mesa, o queda algo distinto, que no es un dato de los sentidos y que persiste cuando salimos de la habitación? El sentido común, sin vacilación, responde afirmativamente. Lo que se puede comprar y vender y desplazar

Bertrand Russell Los problemas de la filosofía

y sobre lo cual se puede poner un mantel, no puede ser una *mera* colección de datos de los sentidos. Si el mantel tapa completamente la mesa, no tendremos acerca de la mesa datos procedentes de los sentidos; por consiguiente, si la mesa no fuese otra cosa que una colección de datos de los sentidos, habría dejado de existir, y el material estaría suspendido en el aire, permaneciendo, como por milagro, en el lugar que ocupaba antes la mesa. Esto parece evidentemente absurdo; pero quien quiera llegar a ser filósofo debe aprender a no asustarse ante los absurdos.

Una razón de importancia por la cual sentimos que hemos de creer en un objeto físico además de los datos de los sentidos, es que tenemos necesidad del *mismo* objeto para diversas personas. Cuando diez personas se sientan alrededor de una mesa para cenar, parece excesivo afirmar que no ven el mismo mantel, los mismos cuchillos, tenedores, cucharas y vasos. Pero los datos de los sentidos son algo privativo de cada persona particular; lo que es inmediatamente presente a la vista de uno no es inmediatamente presente a la vista de otro; todos ven las cosas desde puntos de vista ligeramente diferentes y por lo tanto las ven también ligeramente diferentes. Así pues, si ha de haber objetos comunes y públicos, que puedan ser en algún sentido conocidos por diversas personas, debe de haber algo por encima y más allá de los datos de los sentidos privados y particulares que se presentan en las diversas personas. ¿Qué razón tenemos, pues, para creer en la existencia de semejantes objetos públicos y comunes?

La primera respuesta que se ofrece naturalmente es que, aunque diferentes personas vean la mesa ligeramente diferente, sin embargo, ven cosas más o menos similares cuando miran la mesa; y las variaciones en lo que ven obedecen a las leyes de la perspectiva y de la reflexión de la luz, de modo que es fácil llegar a un objeto permanente, que sirve de base a todos los datos de los sentidos de las diferentes personas. He comprado mi mesa al que ocupaba anteriormente mi habitación: no he podido comprar sus datos de *sus* sentidos, que han muerto cuando se ha ausentado, pero he podido comprarle, y así lo he hecho, la esperanza segura de unos datos de los sentidos, más o menos similares. Así ocurre que diferentes personas tienen similares datos de los sentidos, y una misma persona, en un lugar dado y en momentos diferentes, tiene análogos datos de los sentidos, lo cual nos hace suponer que por encima y más allá de los datos de los sentidos, hay un objeto público y permanente que sostiene o causa los datos de los sentidos de diversas personas y tiempos diferentes.

Ahora bien: en la medida en que las consideraciones anteriores dependen de la suposición de que existen otras personas además de nosotros, dan por resuelto lo que constituye el problema. Las otras personas me son representadas por

determinados datos de los sentidos, tales como su visión o el sonido de sus voces, y si no tengo razón para creer en la existencia de objetos físicos independientes de mis datos de los sentidos, no la tendré tampoco para creer que existan otras personas, sino formando parte de mis sueños. Así, cuando tratamos de demostrar que debe haber objetos independientes de nuestros datos de los sentidos, no podemos apelar al testimonio de otras personas, puesto que este testimonio consiste a su vez en datos de los sentidos, y no revela la experiencia de otras personas sinuestros datos de los sentidos no son dignos de cosas existentes con independencia de nosotros. De ahí que nos sea preciso, si es posible, hallar en nuestras experiencias puramente privadas, características que muestren, o tiendan a mostrar, que hay en el mundo cosas distintas de nosotros mismos y de nuestras experiencias privadas.

En cierto modo, debe admitirse que no podremos jamás *demostrar* la existencia de cosas distintas de nosotros mismos y de nuestras experiencias. No resulta ningún absurdo de la hipótesis de que el mundo consiste en mí mismo, en mis pensamientos, sentimientos y sensaciones, y que todo lo demás es pura imaginación. En el sueño, un mundo realmente complicado puede parecer verdadero Y, sin embargo, al despertar, hallamos que era ilusión; es decir, hallamos que los datos delos sentidos en el sueño no parecen haber correspondido a los objetos físicos que hubiéramos inferido naturalmente de ellos. (Verdad es que si suponemos que existe el mundo físico, es posible hallar causas físicas para los datos de los sentidos en los sueños: una puerta que golpea, por ejemplo, puede ser causa de que soñemos en un combate naval. Sin embargo, en este caso no hay una *causa* física paralos datos de los sentidos que corresponda a ellos como habría de corresponder en un real combate naval). No es lógicamente imposible la suposición de que toda la vida es un sueño, en el cual nosotros mismos creamos los objetos tal como aparecen ante nosotros. Pero aunque esto no sea lógicamente imposible, no hay razón alguna para suponer que sea verdad; y es, de hecho, una hipótesis menos simple, considerada como un medio de dar cuenta de los hechos de nuestra propia vida, que la hipótesis del sentido común, según la cual hay realmente objetos independientes de nosotros, cuya acción sobre nosotros causa nuestras sensaciones.

Es fácil ver que se llega a una mayor simplicidad suponiendo que hay realmente objetos físicos. Si el gato aparece en un determinado momento en un lugar de la habitación y en otro momento en otro lugar, es natural suponer que se ha movido de un lugar a otro, pasando por una serie de posiciones intermedias. Pero si es un mero agregado de datos de los sentidos, no puede haber estado en lugar alguno cuando yo no lo miraba; así, tendremos que suponer que no existía durante el tiempo en que no lo miraba, sino que surge súbitamente en otro lugar. Si el gato existe lo

mismo si lo veo que si no, podemos comprender por nuestra propia experiencia cómo se le despierta el hambre, entre una comida y la siguiente; pero si no existe cuando no lo miro, parece raro que el apetito aumente durante su no existencia lo mismo que durante su existencia. Y si el gato consiste únicamente en datos de los sentidos, no puede tener *hambre*, puesto que ningún hambre, salvo la mía, puede ser un dato de los sentidos para mí. Así, la conducta de los datos de los sentidos que representan para mi el gato, que parece perfectamente natural si la considero como expresión del hambre, parece enteramente inexplicable si la considero corno un conjunto de meros movimientos y cambios de manchas de color, tan incapaces de tener hambre como un triángulo es incapaz de jugar al fútbol.

Pero la dificultad en el caso del gato no es nada en comparación con la que resulta en el caso de seres humanos. Cuando, un individuo habla —es decir, cuando oímos ciertos sonidos que asociamos con ciertas ideas y vemos simultáneamente ciertos movimientos de los labios y expresiones de la cara— es muy difícil suponer que lo que oímos no sea la expresión de un pensamiento, como sabemos que sería si emitiéramos nosotros los mismos sonidos. Ocurren, sin duda, cosas similares en el curso de los sueños, en los cuales nos equivocamos al creer en la existencia de otras personas. Pero los sueños son más o menos sugeridos por lo que denominamos la vida despierta, y son susceptibles de ser mejor o peor explicados mediante principios científicos, si admitimos que hay realmente un mundo físico. Así, todos los principios de simplicidad nos incitan a aceptar el punto de vista natural, según el cual hay realmente objetos distintos de nosotros mismos y de nuestros datos de los sentidos, que tienen una existencia independientemente de que los percibamos o no.

Claro es que originariamente no llegamos a la creencia en un mundo exterior independiente por medio de argumentos. Hallamos esta creencia formada en nosotros en cuanto empezamos a reflexionar: es lo que se podría denominar una creencia instintiva. No hubiéramos sido llevados a poner en duda esta creencia sin el hecho de que por lo menos en el caso de la vista, parece que los datos de los sentidos se toman instintivamente por el objeto independiente, mientras que el razonamiento muestra que el objeto no puede ser idéntico a los datos de los sentidos. Sin embargo, este descubrimiento —que no tiene nada de paradójico en el caso de los gustos, los olores y los sonidos, y lo es sólo levemente en el caso del tacto— deja intacta nuestra creencia instintiva de que *hay* objetos *correspondientes* a nuestros datos de los sentidos. Puesto que esta creencia no conduce a dificultad alguna, sino que, al contrario, tiende a simplificar y sistematizar la interpretación de nuestras experiencias, no parece haber ninguna razón de importancia para rechazarla. Admitiremos, pues —aunque con ligera duda derivada de los sueños—, que el mundo exterior realmente

existe, y que no depende totalmente, para su existencia, de que, lo percibamos de un modo continuo.

El argumento que nos ha conducido a esta conclusión es, sin duda, menos sólido de lo que podríamos desear, pero esto es típico de muchos argumentos filosóficos, y, por consiguiente, vale la pena que consideremos brevemente su carácter general y su validez. Hemos hallado que todo conocimiento debe fundarse en nuestras creencias instintivas, y que si éstas son rechazadas, nada permanece. Pero, entre nuestras creencias instintivas algunas son más fuertes que otras, y muchas, por el hábito y la asociación, se han enredado con otras creencias que no son realmente instintivas, sino que se supone falsamente que forman parte de lo que creemos por instinto.

La filosofía debería exponernos la jerarquía de nuestras creencias instintivas, empezando por las que mantenemos de un modo más vigoroso y presentando cada una de ellas tan aislada y tan libre de adiciones superfluas como sea posible. Debería ocuparse de mostrar que, en la forma en que son finalmente establecidas, nuestras creencias instintivas no se contraponen, sino que forman un sistema armonioso. No puede haber razón para rechazar una creencia instintiva, salvo si choca con otras; pero, si hallamos que se armoniza, el sistema entero se hace digno de ser aceptado. Es, sin duda, *posible* que todas o algunas de nuestras creencias nos engañen y, por consiguiente, todas deben ser miradas con un ligero elemento de duda. Pero no podemos tener razón para rechazar una creencia sino sobre el fundamento de otra creencia. De ahí que, al organizar nuestras creencias instintivas y sus consecuencias, al considerar cuál de entre ellas es más posible o si es necesario modificarla o abandonarla, podemos llegar, sobre la base de aceptar como único dato aquello que instintivamente creemos, a una organización sistemática y ordenada de nuestro conocimiento. En ella subsiste la *posibilidad* del error, pero su probabilidad disminuye por las relaciones recíprocas de las partes y el examen crítico que ha precedido a la aquiescencia.

La filosofía, por lo menos, puede cumplir esta función. La mayoría de los filósofos, con razón o sin ella, creen que la filosofía puede hacer mucho más —que puede darnos el conocimiento, no asequible de otro modo, del universo como un todo y de la naturaleza de las realidades últimas. Sea éste el caso o no, la función mas modesta de que hemos hablado puede ser evidentemente realizada por la filosofía. Y esto basta, en efecto, para los que han empezado a dudar de la adecuación del sentido común, para justificar el trabajo arduo y difícil que llevan consigo los problemas filosóficos.

3

La naturaleza de la materia

En este capítulo hemos convenido, aunque sin poder hallar una razón demostrativa, que es racional creer que nuestros datos de los sentidos —por ejemplo, los que consideramos como asociados a mi mesa— son realmente signos de la existencia de algo independiente de nosotros y de nuestras percepciones. Es decir, que por encima y más allá de las sensaciones de color, dureza, ruido, etc., que constituye para mí la apariencia de la «mesa», admito que existe algo más, *de* lo cual estas cosas son la apariencia. El color deja de existir si cierro mis ojos, la sensación de dureza deja de existir si separo mi brazo del contacto con la mesa, el sonido deja de existir si dejo de golpear la mesa con los nudillos de los dedos. Pero no creo que cuando todas estas cosas desaparecen, deje de existir la mesa. Creo, al contrario, que porque la mesa existe de un modo continuo, todos estos datos de los sentidos reaparecerán si abro mis ojos, coloco de nuevo el brazo y comienzo de nuevo a golpear la mesa con los dedos. El problema que hemos de considerar en este capítulo es el siguiente: ¿cuál es la naturaleza de esta mesa real, que persiste independiente de la percepción que tengo de ella?

La ciencia física da a esta cuestión una respuesta algo incompleta, es verdad, y en parte todavía muy hipotética, pero que merece el respeto en los límites en que se mueve. La física, de modo más o menos inconsciente, ha llegado a la opinión de que todos los fenómenos naturales deben ser reducidos a movimiento. La luz, el calor y el sonido son debidos a movimientos ondulatorios, que se trasladan desde el cuerpo que los emite hasta la persona que ve la luz, siente el calor u oye el sonido. Lo que tiene este movimiento ondulatorio es éter o «materia ponderable», pero en ambos casos es lo que el filósofo denominaría materia. Las únicas propiedades que le asigna la ciencia son la posición en el espacio y la capacidad de moverse según las leyes del movimiento. La ciencia no niega que *pueda* tener otras propiedades; pero aunque sea así, esas propiedades no son útiles para el hombre de ciencia, ni pueden prestarle servicio alguno para la explicación de los fenómenos.

Se dice a veces que «la luz es una especie de «movimiento ondulatorio», lo cual es engañoso, pues la luz que vemos inmediatamente, que conocemos directamente por medio de nuestros sentidos, no es una especie de movimiento ondulatorio, sino algo completamente diferente —algo que conocemos todos si no somos ciegos, aunque no podamos describirlo de tal modo que comuniquemos nuestro conocimiento a un ciego—. Al contrario, un movimiento ondulatorio puede

ser perfectamente descrito a un ciego, puesto que puede adquirir el conocimiento del espacio por medio del sentido del tacto; y puede tener la experiencia del movimiento ondulatorio casi tan bien como nosotros, por medio de un viaje marítimo. Pero lo que el ciego puede comprender, no es lo que nosotros entendemos por *luz*; entendemos por luz precisamente lo que el ciego no podrá nunca comprender, ni nosotros podremos jamas describirle.

Ahora bien: este algo, que conocemos todos los que no somos ciegos, no se halla, según la ciencia, en el mundo exterior; es algo causado por la acción de ciertas ondas sobre los ojos, los nervios y el cerebro de la persona que ve la luz. Cuando se dice que las ondas son la luz, lo que se quiere significar realmente es que las ondas son la causa física de nuestras sensaciones de luz. Pero la luz misma, la cosa cuya experiencia tienen los videntes y no los ciegos, la ciencia no supone que forma parte del mundo independiente de nosotros y de nuestros sentidos. Observaciones análogas son aplicables a las otras clases de sensaciones.

No sólo los colores y los sonidos, etc., están ausentes del mundo científico de la materia, sino también el *espacio* que obtenemos mediante la vista o el tacto. Es esencial para la ciencia que su materia ocupe *un* espacio, pero el espacio en que se halla no puede ser exactamente el espacio que vemos o tocamos. En primer lugar, el espacio que vemos no es el mismo espacio que percibimos mediante el sentido del tacto; sólo por la experiencia aprendemos en la infancia a tocar los objetos que vemos o a recorrer con la vista los objetos que tocamos. Pero el espacio de la ciencia es neutral en relación con el tacto y la vista; no puede ser, pues, ni el espacio del tacto ni el espacio de la vista.

Además, diferentes personas ven el mismo objeto en diferentes formas, de acuerdo con su punto de vista. Una moneda redonda, por ejemplo, aunque *juzguemos* siempre que es redonda, *parecerá* ovalada, salvo si nos hallamos exactamente frente a ella. Cuando juzgamos que es redonda, juzgamos que tiene una forma real que no es su forma aparente, pero que le pertenece intrínsecamente cualquiera que sea su apariencia. Pero esta forma real, que es la que concierne a la ciencia, debe estar situada en un espacio real, diferente de cualquiera de los espacios *aparentes*. El espacio real es común, el espacio aparente es peculiar del sujeto percibiente. En los espacios *peculiares* de diferentes personas el mismo objeto parece tener diferencias formas: el espacio real, en el cual tiene su forma real, debe de ser, pues, diferente de los espacios privados. Por consiguiente, el espacio de la ciencia, aunque en *conexión* con los espacios que venlos y sentimos, no es idéntico a ellos, y las formas de sus conexiones requieren una investigación.

Hemos admitido provisionalmente que los objetos físicos no pueden ser

completamente semejantes a nuestros datos de los sentidos, pero pueden ser considerados como la *causa* de nuestras sensaciones. Estos objetos físicos se hallan en el espacio de la ciencia que podemos denominar espacio «físico». Es importante observar que si nuestras sensaciones son causadas por los objetos físicos, es preciso que haya un espacio físico que contenga aquellos objetos, los órganos de los sentidos, los nervios y el cerebro. Recibimos una sensación táctil de un objeto cuando nos hallamos en contacto con él, es decir, cuando una parte del cuerpo ocupa un lugar físico perfectamente contiguo al espacio que ocupa el objeto. Vemos (*grosso modo*) un objeto cuando no se halla ningún cuerpo opaco entre el objeto y nosotros, en el espacio físico. Del mismo modo, sólo oímos, sentimos o gustamos un objeto si estamos suficientemente cerca de él; si lo tocamos con la lengua, o si tiene en el espacio físico una posición adecuada, en relación con nuestro cuerpo. No podemos tratar de representarnos las diferentes sensaciones que tendremos de un mismo objeto en distintas circunstancias si no consideramos el objeto y nuestro cuerpo ambos en un mismo espacio físico, pues son principalmente las posiciones relativas del objeto y de nuestro cuerpo las que determinan cuáles sensaciones derivarán del objeto.

Ahora bien; nuestros datos de los sentidos están situados en nuestros espacios peculiares, ya sea en el espacio de la vista o en el espacio del tacto, o en los espacios más vagos que los otros sentidos nos pueden dar. Si, como admiten la ciencia y el sentido común, existe un espacio común que lo abraza todo, en el cual se hallan los objetos físicos, las posiciones relativas de los objetos físicos en el espacio físico deben corresponder mejor o peor a las posiciones relativas de los datos de los sentidos en nuestros espacios peculiares. No hay dificultad en suponer que sea en efecto así. Si vemos en un camino una casa más cerca que otra, el resto de nuestros sentidos convendrá también en que está más cerca; así, por ejemplo, llegaremos antes a ella si andamos a lo largo del camino. Los demás estarán de acuerdo en que la casa que nos parece más cerca lo está en efecto; el mapa del Estado Mayor adoptará la misma opinión; así, todo nos lleva a creer en una relación espacial entre las casas que corresponde a la relación entre los datos de los sentidos que vemos cuando miramos las cosas. Podemos admitir, pues, que hay un espacio físico en el cual los objetos físicos tienen relaciones espaciales, correspondientes en cada caso a las que tienen los datos de los sentidos en nuestros espacios peculiares. Este espacio físico es el que se estudia en la geometría y el que aceptan la física y la astronomía.

Admitiendo que haya un espacio físico y que corresponda a los espacios privados ¿qué podemos saber de él? Podemos conocer tan sólo lo que es preciso para asegurar la correspondencia. Es decir, no podemos saber nada de lo que es en sí mismo, pero podemos saber qué clase de ordenación de objetos físicos resulta de sus

relaciones espaciales. Podemos saber, por ejemplo, que la Tierra, la Luna y el Sol están en una misma recta durante un eclipse, aunque no podamos saber qué es en sí misma una línea recta física, como sabemos el aspecto de una línea recta en nuestro espacio visual. Así, llegamos a conocer mucho más respecto a las relaciones entre las distancias en el espacio físico que de las distancias en sí mismas; podemos saber que una distancia es mayor que otra, o que está a lo largo de una misma recta que otra, pero no podemos tener de las distancias físicas el conocimiento inmediato que tenernos de las distancias de nuestros espacios privados o de los colores, sonidos u otros datos de los sentidos. Podemos conocer del espacio físico todo lo que un ciego de nacimiento podría conocer, mediante los otros hombres, del espacio visual; pero este algo que un ciego de nacimiento no podrá saber nunca del espacio visual, no lo sabemos tampoco del espacio físico. Podemos conocer las propiedades de las relaciones necesarias para asegurar la correspondencia con los datos de los sentidos, pero no podemos conocer la naturaleza de los términos entre los cuales se establecen las relaciones.

En lo que se refiere al tiempo, nuestro *sentimiento* de la duración o el correr del tiempo es un guía notoriamente inseguro en relación con el tiempo que transcurre para el reloj. Cuando nos aburrimos o sufrimos una pena, el tiempo pasa lentamente; cuando tenemos una ocupación agradable pasa con presteza; cuando dormimos pasa casi como si no existiera. Así, en cuanto el tiempo está constituido por la duración, es tan necesario como en el caso del espacio distinguir entre tiempo público y privado. Pero, en cuanto el tiempo consiste en el *orden* del antes y el después, no es necesario hacer semejante distinción; el orden en el tiempo, que los acontecimientos nos parecen tener, según lo que podernos ver, es el mismo que en realidad tienen. Por lo menos no podemos dar ninguna razón para suponer que ambos órdenes no sean el mismo. Generalmente esto es también verdad en lo que se refiere al espacio: si un regimiento marcha a lo largo de un camino, la *forma* del regimiento parecerá distinta desde puntos de vista diversos, pero los hombres aparecerán dispuestos en el mismo *orden* desde todos los puntos de vista. Por consiguiente, consideramos que el *orden* es también verdadero en el espacio físico, mientras que la forma sólo se supone que corresponde al espacio físico en tanto que es necesario para la conservación del orden.

Al decir que el orden en el tiempo que los acontecimientos *parecen tener* es el mismo que el orden en el tiempo que realmente tienen, es necesario precaverse contra un posible equívoco. No debe suponerse que los varios estados de diferentes objetos físicos tengan el mismo orden en el tiempo que los datos de los sentidos que constituyen las percepciones de aquellos objetos. Considerados como objetos físicos,

el trueno y el relámpago son simultáneos; es decir, el relámpago es simultáneo con la perturbación del aire en el lugar en que comienza esta perturbación, o sea, en el lugar donde se produce el relámpago. Pero el dato de los sentidos que denominamos «oír el trueno» no acaece hasta que la perturbación del aire ha llegado al lugar en que nos hallamos. Del mismo modo, la luz del sol necesita aproximadamente ocho minutos para llegar hasta nosotros; así, cuando vemos el sol, vemos el sol de hace ocho minutos. En tanto que nuestros datos de los sentidos son testimonio del sol físico, son testimonio del sol físico de hace ocho minutos; si el sol físico hubiese dejado de existir durante los últimos ocho minutos, ello no produciría ninguna diferencia en los datos de los sentidos que denominamos «ver el sol».

Esto nos proporciona una nueva demostración de la necesidad de distinguir entre datos de los sentidos y objetos físicos.

Lo que hemos establecido en relación con el espacio es muy parecido a lo que hallamos en relación con la correspondencia entre los datos de los sentidos y los objetos físicos correspondientes. Si un objeto aparece azul y otro rojo, podemos presumir razonablemente que hay una diferencia correspondiente entre los objetos físicos; si dos objetos aparecen ambos azules presumiremos una semejanza correspondiente. Pero no podemos esperar obtener un conocimiento directo de la cualidad del objeto físico que le hace aparecer azul o rojo.

La ciencia nos dice que esta cualidad es una cierta especie de movimiento ondulatorio, y esto nos resulta familiar porque pensamos en los movimientos ondulatorios en el espacio que vemos. Pero los movimientos ondulatorios deben estar realmente en el espacio físico, del cual no tenemos un conocimiento directo; por lo tanto, los movimientos ondulatorios reales no tiene la asequibilidad que les habíamos supuesto. Y lo que afirmamos respecto del color es muy parecido a lo que puede afirmarse del resto de los datos de los sentidos. Advertimos pues que, aunque las *relaciones* de los objetos físicos tengan toda suerte de propiedades cognoscibles, derivadas de su correspondencia con las relaciones de los datos de los sentidos, los objetos físicos en sí mismos permanecen desconocidos en su naturaleza intrínseca, en tanto al menos que los podemos descubrir por medio de los sentidos. Queda el problema de si existe otro método para descubrir la naturaleza intrínseca de los objetos físicos.

La hipótesis más natural, aunque no sea en última instancia la más defendible, sería afirmar a primera vista —al menos en lo que se refiere a los datos de los sentidos visuales— que, aunque los objetos físicos, por las razones que hemos considerado, no pueden ser *exactamente* semejantes a los datos de los sentidos, pueden serles más o menos parecidos. Según esta opinión, los objetos físicos

tendrían realmente colores, por ejemplo, y podremos acaso, por una feliz casualidad, ver un objeto del color que realmente tiene. Generalmente, el color que un objeto parece tener en un momento dado será muy semejante, aunque no exactamente el mismo, desde diferentes puntos de vista; podemos suponer, pues, que el color «real» es una especie de color medio, intermedio entre los varios matices que aparecen desde los diferentes puntos de vista.

Esta teoría quizá no sea susceptible de una refutación definitiva, pero se puede mostrar que carece de fundamento. En primer lugar, es evidente que el color que vemos depende únicamente de la naturaleza de las ondas luminosas que hieren el ojo, y es modificado, por lo tanto, por el medio que se halla entre nosotros y el objeto, así como por la manera corno la luz es reflejada desde el objeto en la dirección del ojo. El aire interpuesto altera los colores, salvo en el caso de ser perfectamente claro, y una fuerte reflexión los altera completamente. Así el color que vemos es un resultado del rayo tal como llega al ojo, no simplemente una propiedad del objeto de donde procede el rayo. De ahí que, supuesto que ciertas ondas lleguen al ojo, veremos un color determinado, lo mismo si el objeto de donde proceden las ondas tiene un color que si no lo tiene. Es, pues, completamente gratuito suponer que los objetos físicos tengan colores, y, por consiguiente, no es justificado hacer semejante suposición. Argumentos exactamente análogos se aplicarán al resto de los datos de los sentidos.

Falta preguntarnos si hay un argumento filosófico general que nos permita decir que, si la materia es real, *debe ser* de tal o cual naturaleza. Hemos explicado antes cómo muchos filósofos, acaso la mayoría, han sostenido que lo que es real debe ser en cierto modo mental, o, por lo menos, que cualquier cosa de la cual podemos conocer algo debe ser en cierto modo mental. Estos filósofos se denominan «idealistas». Los idealistas nos dicen que lo que nos aparece corno materia es realmente algo mental; es decir, o (corno dice Leibniz) un conjunto de espíritus más o menos rudimentarios, o (como sostiene Berkeley) un conjunto de ideas en los espíritus que, como decimos comúnmente, «perciben» la materia. Así, los idealistas niegan la existencia de la materia como algo intrínsecamente diferente del espíritu, aunque no niegan que nuestros datos de los sentidos sean el signo de algo que existe independientemente de nuestras sensaciones privadas. En el capítulo siguiente consideraremos brevemente las razones —a mi juicio falaces— que los idealistas ofrecen en apoyo de su teoría.

4

El idealismo

La palabra *idealismo* es empleada por diferentes filósofos en un sentido algo distinto. Nosotros entenderemos por ello la doctrina según la cual todo lo que existe, o por lo menos todo lo que podemos conocer como existente, debe ser en cierto modo mental. Esta doctrina, muy extendida entre los filósofos, tiene formas diferentes y se apoya en distintos fundamentos. La doctrina es tan extendida y tan interesante en sí misma, que aun una brevísima exposición filosófica debe dar cuenta de ella.

Los que no están acostumbrados a la especulación filosófica pueden inclinarse a rechazar esta doctrina como evidentemente absurda. No cabe duda que el sentido común considera las mesas y las sillas, el sol y la luna y los objetos materiales en general, como algo radicalmente diferente de los espíritus y del contenido de los espíritus y que tiene una existencia capaz de persistir aun cuando los espíritus desaparezcan. Pensamos que la materia ha existido mucho antes de que haya habido espíritus, y es muy difícil pensar que sea un simple producto de la actividad mental. Pero, verdadero o falso, el idealismo no puede ser rechazado como evidentemente absurdo.

Hemos visto que, aun si los objetos físicos tienen en efecto una existencia independiente, deben diferir en realidad mucho de los datos de los sentidos, y sólo pueden tener una *correspondencia* con los datos de los sentidos, análoga a la que un catálogo tiene con los objetos catalogados. De ahí que el sentido común nos deje en una completa oscuridad en lo que se refiere a la verdadera naturaleza intrínseca de los objetos físicos, y si hubiese una razón convincente para considerarlos como mentales, no podríamos legítimamente rechazar esta opinión meramente porque nos pareciera extraña. La verdad acerca de los objetos físicos *debe* ser extraña. Pudiera ser inasequible, pero si algún filósofo cree haberla alcanzado, el hecho de que lo que ofrece como la verdad sea algo raro no puede proporcionar una base sólida para objetar su opinión.

Los argumentos en que se apoya el idealismo son, en general, argumentos derivados de la teoría del conocimiento, es decir de un análisis de las condiciones que deben satisfacer las cosas para que seamos capaces de conocerlas. La primera tentativa seria para establecer el idealismo sobre tales argumentos fue la del obispo Berkeley. Probaba en primer lugar, por medio de argumentos en gran parte válidos, que no podemos suponer que nuestros datos de los sentidos tengan una existencia independiente de nosotros, sino que deben, por lo menos en parte, estar «en» el

espíritu, en el sentido de que su existencia no persistiría si no hubiese un acto de ver, de oír, de tocar, de oler, de gustar. Hasta aquí sus afirmaciones eran casi indudablemente válidas, aunque no lo fueran algunos de sus argumentos. Pero de esto pasa a sostener que los datos de los sentidos son los únicos objetos de cuya existencia pueden asegurarnos nuestras percepciones, y que ser conocido es estar «en» un espíritu y por consiguiente ser algo mental. De ahí concluía que nada puede ser conocido jamás sino lo que está en algún espíritu, y que cualquier cosa que sea conocida sin estar en mi espíritu debe estar en algún otro espíritu.

Para entender este argumento es necesario comprender el uso que hace de la palabra *idea*. Da el nombre de «idea» a todo lo que es *inmediatamente* conocido, como lo son, por ejemplo, los datos de los sentidos. Así un determinado color que vemos es una idea; igualmente una voz que oímos, y así sucesivamente. Pero el término no se limita por completo a los datos de los sentidos. Habrá también cosas recordadas o imaginadas, pues tenemos también un conocimiento inmediato de tales cosas en el momento de recordarlas o imaginarlas. A todos estos datos inmediatos los denomina «ideas».

Pasa luego a considerar objetos comunes como, por ejemplo, un árbol. Muestra que todo lo que conocemos inmediatamente cuando «percibimos» el árbol consiste en ideas, en el sentido que da a esta palabra, y sostiene que no hay el menor fundamento para suponer que hay en el árbol realidad alguna fuera de lo percibido. Su ser, dice, consiste en ser percibido; en el latín de la escuela su *esse est percipi*. Admite sin duda que es preciso que el árbol continúe existiendo aun cuando cerremos los ojos o no exista ningún ser humano. Pero esta existencia continua, dice, se debe al hecho de que Dios continúa percibiéndolo; el árbol «real», que corresponde a lo que hemos denominado el objeto físico, consiste en ideas en el espíritu de Dios, ideas más o menos semejantes a las que tenemos nosotros cuando vemos el árbol, pero diferentes por el hecho de permanecer en el espíritu de Dios mientras continúa existiendo el árbol. Todas nuestras percepciones, según él, consisten en una participación parcial en las percepciones de Dios, y a consecuencia de esta participación ven las diferentes personas más o menos el mismo árbol. Así, aparte los espíritus y sus ideas no hay nada en el mundo ni es posible que cualquiera otra cosa sea conocida, puesto que todo lo conocido es necesariamente una idea.

Hay en este argumento algunas falacias que han tenido importancia en la historia de la filosofía y que será bueno aclarar. En primer lugar, hay una confusión engendrada por el uso de la voz *idea*. Consideramos una idea como algo que está *en el* espíritu de alguien, de tal modo que si se nos dice que el árbol consiste enteramente en ideas, es natural suponer que, en este caso, el árbol debe estar enteramente en

algún espíritu. Pero esta noción de una existencia «en» el espíritu es ambigua. Decimos que tenemos una persona en el espíritu, no para decir que la persona está en nuestro espíritu, sino que tenemos en el espíritu el pensamiento de esa persona. Cuando alguien dice que algún negocio en que se debe ocupar le ha salido del espíritu, no quiere decir que el negocio mismo estaba primero en un espíritu y luego ha dejado de estar en él. Y cuando Berkeley dice que el árbol debe estar en nuestro espíritu para que podamos conocerlo, todo lo que tiene derecho a decir es que el pensamiento del árbol debe estar en nuestro espíritu. Argüir que el árbol mismo debe estar en nuestro espíritu sería lo mismo que decir que una persona que tenemos en el espíritu está ella misma en el espíritu. Esta confusión puede parecer demasiado burda para haber sido realmente sufrida por un filósofo competente, pero varias circunstancias accesorias la han hecho posible. Para ver cómo ha sido posible, debemos penetrar más profundamente en el problema de la naturaleza de las ideas.

Antes de entrar en el problema general de la naturaleza de las ideas, debemos desenvolver dos problemas completamente diferentes que se presentan y conciernen a los datos de los sentidos y a los objetos físicos. Hemos visto que, por varias razones de detalle, Berkeley tenía razón al considerar los datos de los sentidos que constituyen nuestra percepción del árbol, como más o menos subjetivos, en el sentido de que dependen de nosotros, tanto como del árbol, y no existirían si el árbol no fuese percibido. Pero es éste un punto completamente diferente de aquél mediante el cual trata Berkeley de probar que todo lo que puede ser inmediatamente conocido *debe* estar en un espíritu. Para este propósito son inútiles los argumentos de detalle sobre la dependencia de los datos de los sentidos con respecto a nosotros. Es necesario probar, en general, que por el hecho de ser conocidos los objetos deben ser mentales. Esto es lo que cree haber hecho Berkeley. Este problema —y no nuestra cuestión previa sobre la diferencia entre los datos de los sentidos y el objeto físico— es el que debe ocuparnos ahora.

Tomando la palabra *idea* en el sentido de Berkeley, dos cosas completamente distintas hay que considerar cuando una idea se presenta al espíritu. Tenemos por una parte la cosa de la cual nos damos cuenta —por ejemplo, el color de la mesa— y por otra el hecho mismo de darnos cuenta en el momento actual, el acto mental de aprehender la cosa. El acto mental es indudablemente mental; pero ¿hay alguna razón para suponer que la cosa aprehendida es en algún modo mental? Nuestros argumentos precedentes referentes al color no prueban que sea algo mental: probaban solamente que su existencia depende de la relación de nuestros órganos con el objeto físico —en nuestro caso, la mesa—. En otros términos, probaban que existirá un color determinado, en una luz determinada, si un ojo normal se coloca en un punto

determinado en relación con la mesa. No probaban que el color esté en el espíritu del que lo percibe.

La opinión de Berkeley, según el cual el color *debe* estar evidentemente en el espíritu, sólo pude ser plausible mediante una confusión entre la cosa aprehendida y el acto de aprehenderla. Una y otra pueden ser denominados «idea»; ambos lo hubieran sido probablemente por Berkeley. El acto está indudablemente en el espíritu; por consiguiente, cuando pensamos en el acto, asentimos fácilmente al punto de vista según el cual las ideas deben estar en el espíritu. Pero, olvidando luego que esto era sólo verdad cuando las ideas eran tomadas en el sentido de actos de aprehensión, transportamos la proposición de que «las ideas están en el espíritu» a las ideas en el otro sentido, es decir, a las cosas aprehendidas en los actos de aprehensión. Así, por un equívoco inconsciente, llegamos a la conclusión de que todo lo que puede ser aprehendido debe estar en nuestro espíritu. Tal parece ser el análisis exacto del argumento de Berkeley y la falacia en que descansa en último término.

Este problema de la distinción entre el acto y el objeto es de vital importancia en nuestra aprehensión de las cosas, puesto que toda nuestra capacidad de adquirir conocimientos está ligada a él. La facultad de entrar en relación de conocimiento con otros objetos distintos de sí mismo, es la característica esencial del espíritu. El conocimiento de los objetos consiste esencialmente en una relación entre el espíritu y algo distinto de él; es lo que constituye la capacidad del espíritu de conocer objetos. Si decimos que las cosas conocidas deben estar en el espíritu, o limitamos indebidamente la capacidad de conocer del espíritu, o enunciamos una mera tautología. Enunciamos una mera tautología si entendemos por «*en* el espíritu» como equivalente de «*ante* el espíritu», es decir, si hablamos simplemente de ser aprehendidas por el espíritu. Pero si lo entendemos así, nos será preciso admitir que lo que, *en este sentido*, está en el espíritu, puede no obstante, no ser mental. Así, cuando advertimos la naturaleza del conocimiento, vemos que el argumento de Berkeley es inexacto en su materia y en su forma, y que sus fundamentos para suponer que las «ideas» —es decir, los objetos aprehendidos— deben ser mentales, carecen en absoluto de valor. Sus razones en favor del idealismo pueden ser, pues, rechazadas. Falta ver si existen otros fundamentos.

Se dice con frecuencia, como si fuese una incontestable verdad, evidente por sí misma, que no podemos saber que algo existe si no lo conocemos. Se infiere que todo lo que en algún modo puede importar a nuestra experiencia, debe, por lo menos, ser capaz de ser conocido por nosotros; de donde se sigue, que si la materia fuese esencialmente algo que no pudiéramos conocer, la materia sería algo de lo cual no podríamos saber si existe, y que no tendría para nosotros importancia alguna. Se

admite generalmente también, por razones que permanecen oscuras, que lo que no puede tener importancia para nosotros, no puede ser real, y que, por consiguiente, la materia, si no está compuesta por espíritus o ideas mentales, es algo imposible, una pura quimera.

No es posible entrar en el fondo de este argumento, en el momento en que nos hallamos, porque suscita problemas que requieren un largo análisis preliminar; pero podemos indicar de momento algunas razones para rechazarlo. Empecemos por el fin: no hay razón alguna para que lo que no puede tener una importancia *práctica* para nosotros, no pueda ser real. Verdad es que, si incluimos la importancia *teórica*, todo lo real es de *alguna* importancia para nosotros, puesto que, como personas deseosas de conocer la verdad del Universo, tenemos algún interés por todo lo que el Universo contiene. Pero si incluimos esta clase de interés, no es verdad que la materia, suponiendo que existe, carezca de importancia para nosotros, aunque no podamos conocer que existe, y preguntarnos si en efecto existe, puesto que se halla enlazada con nuestro deseo de conocimiento y tiene la importancia de satisfacerlo o impedirlo.

Además, no es en modo alguno una incontestable verdad, sino algo efectivamente falso, que no podemos saber que algo existe si no lo conocemos. La palabra «conocer» se usa en dos sentidos diferentes: 1º En la primera acepción es aplicable a la clase de conocimiento que se opone al error, en cuyo sentido es *verdad* lo que conocemos. Así se aplica a nuestras creencias y convicciones, es decir, a lo que denominamos *juicios*. En este sentido de la palabra sabemos que algo se nos presenta como un problema. Esta clase de conocimiento puede ser denominada conocimiento de *verdades*. 2º En la segunda acepción de la palabra «conocer», se aplica al conocimiento de las cosas, que podemos denominar *conocimiento directo*. En este sentido conocemos los datos de los sentidos. (Esta distinción corresponde aproximadamente a la que existe entre *savoir* y *connaitre* en francés, o entre *wissen* y *kennen* en alemán.)

Así la proposición que parecía un axioma, una vez restablecida, se convierte en la siguiente: «No podemos enunciar un juicio verdadero sobre la existencia de algo si no lo conocemos directamente». Lo cual no es en modo alguno un axioma, sino, al contrario, una palpable falsedad. No tengo el honor de conocer directamente al emperador de Rusia[1], pero juzgo, con razón, que existe. Se puede decir, naturalmente, que lo juzgo así porque otros lo han conocido directamente. Pero sería una réplica sin

[1] Este libro fue escrito en 1912, es decir, mucho antes de la Revolución rusa. (N. del T.)

valor, porque si el principio fuese verdadero, no podría saber que otros tienen un conocimiento directo de él. Es más: no hay razón alguna para que no conozca la existencia de algo que *nadie* haya conocido de un modo directo. Este punto es importante y exige una explicación.

Si conozco directamente que algo existe, este conocimiento directo me proporciona el conocimiento de que algo existe. Pero no es verdad, recíprocamente, que para que pueda saber que algo determinado existe, yo o alguien deba haber conocido directamente la cosa. Lo que ocurre, cuando enuncio un juicio verdadero sin conocimiento directo, es que la cosa me es conocida por *descripción* o *referencia*, y que, en virtud de algún principio general, la existencia de la cosa correspondiente a esta descripción puede ser inferida de algo que conozco directamente. Para comprender plenamente este punto, bueno será tratar primero de la diferencia entre conocimiento directo y conocimiento por referencia, y considerar luego qué conocimiento de los principios generales (si es que lo hay) tiene la misma clase de certeza que el conocimiento de nuestras propias experiencias. Estos asuntos serán tratados en los capítulos siguientes.

5

Conocimiento directo y conocimiento por referencia

En el capítulo precedente hemos visto que hay dos clases de conocimiento de cosas y conocimiento de verdades. En este capítulo nos ocuparemos exclusivamente del conocimiento de cosas, en el cual a su vez habremos de distinguir dos clases. El conocimiento de cosas, cuando es de la especie que hemos denominado conocimiento *directo*, es esencialmente más simple que cualquier conocimiento de verdades, y lógicamente, independiente de aquél. No obstante, sería precipitado admitir que los hombres tengan jamás, de hecho, conocimiento directo de las cosas sin que tengan al mismo tiempo el conocimiento de alguna verdad sobre ellas. Por el contrario, el conocimiento de las cosas por *referencia*, implica siempre, como veremos en el curso del presente capítulo, algún conocimiento de verdades que constituya su fuente y su fundamento. Pero es preciso ante todo aclarar lo que entendemos por «conocimiento directo» y «por referencia».

Diremos que tenemos *conocimiento directo* de algo cuando sabemos directamente de ello, sin el intermediario de ningún proceso de inferencia ni de ningún conocimiento de verdades. Así, en presencia de mi mesa, conozco directamente los datos de los sentidos que constituyen su apariencia —su color, forma, dureza, suavidad, etc.; de ello soy inmediatamente consciente cuando veo y toco mi mesa. Puedo decir diversas cosas sobre el matiz que veo— puedo decir que es castaño, que es más bien oscuro, y así sucesivamente. Pero estas manifestaciones, aunque me hacen conocer verdades *sobre* el color no me hace conocer el color mismo mejor que lo conocía antes: en lo que concierne al conocimiento del color mismo, como opuesto al conocimiento de verdades sobre él, conozco el color de un modo perfecto y completo cuando lo veo, y no es posible ni aun teóricamente un conocimiento ulterior de él. Así, los datos de los sentidos que constituyen la apariencia de la mesa son cosas de las cuales tengo un conocimiento directo, cosas que me son inmediatamente conocidas, exactamente como son.

Mi conocimiento de la mesa, como objeto físico, no es, al contrario, un conocimiento directo. Es obtenido, tal como es, a través del conocimiento directo de los datos de los sentidos que constituyen la apariencia de la mesa. Hemos visto que incluso es posible, sin absurdo, dudar de que exista una mesa, mientras que no es posible dudar de los datos de los sentidos. Mi conocimiento de la mesa es de la clase que denominaremos «conocimiento por referencia». La mesa es «el objeto físico que causa tales y cuales datos de los sentidos». Así se *describe* la mesa por medio de los

datos de los sentidos. Para conocer una cosa cualquiera sobre la mesa, debemos conocer verdades que la pongan en conexión con las cosas de las cuales tenemos un conocimiento directo: nos es preciso saber que «tales y cuales datos de los sentidos son causados por un objeto físico». No hay un estado de espíritu en que sepamos directamente algo de la mesa; todo nuestro conocimiento de la mesa es realmente un conocimiento de *verdades*, y la cosa misma que constituye la mesa, estrictamente hablando, no nos es conocida en absoluto. Conocemos una referencia (o descripción) y sabemos que hay un objeto al cual se aplica exactamente, aunque el objeto mismo no nos sea directamente conocido. En este caso decimos que el conocimiento del objeto es un conocimiento por referencia.

Todo nuestro conocimiento, lo mismo el conocimiento de cosas que el de verdades, se funda en el conocimiento directo. Es, por consiguiente, importante considerar de qué clase de cosas tenemos un conocimiento directo.

Los datos de los sentidos, como hemos visto ya, cuentan entre las cosas de las cuales tenemos un conocimiento directo; de hecho, proporcionan el ejemplo más obvio y evidente de conocimiento directo. Pero si fuera el único ejemplo, nuestro conocimiento sería mucho más restringido de lo que es. Sólo conoceríamos lo que es presente a nuestros sentidos en el momento actual; nada podríamos conocer del pasado —ni tan siquiera que hay pasado— ni conoceríamos verdad alguna sobre nuestros datos de los sentidos, pues todo conocimiento de verdades exige, como lo mostraremos, el conocimiento directo de cosas que poseen un carácter esencialmente diferente de los datos de los sentidos: los objetos que se denominan generalmente «ideas abstractas», pero que nosotros denominaremos «universales». De ahí que, si queremos obtener un análisis adecuado de nuestro conocimiento, debemos considerar el conocimiento directo de otras cosas, además de los datos de los sentidos.

La primera extensión que debemos considerar, más allá de los datos de los sentidos, es el conocimiento directo de la *memoria*. Es obvio que recordamos con frecuencia lo que hemos visto u oído, o lo que ha sido presente a nuestros sentidos de otra manera y que en estos casos somos siempre inmediatamente conscientes de lo que recordamos, a pesar de que el hecho aparezca como pasado y no como presente. Este conocimiento inmediato de la memoria es la fuente de todo nuestro conocimiento referente al pasado. Sin él no podríamos tener ningún conocimiento del pasado por inferencia, puesto que no sabríamos nunca que hay algo pasado que inferir.

Inmediatamente hay que considerar el conocimiento inmediato por *introspección*. No sólo tenemos un conocimiento de las cosas, sino que con frecuencia nos damos cuenta de nuestro conocimiento de las cosas. Cuando yo veo

el sol, con frecuencia me doy cuenta de mi acto de ver el sol; así, «mi acto de ver el sol» es un objeto del cual tengo un conocimiento directo. Cuando deseo alimento, puedo ser consciente de mi deseo de alimento; así, «mi deseo de alimento» es un objeto del cual tengo un conocimiento directo. Del mismo modo podemos ser conscientes de nuestro sentimiento de placer o de pena, y, en general, de los acaecimientos que ocurren en nuestro espíritu. Esta clase de conocimiento directo que puede ser denominado autoconsciencia, es la fuente de nuestro conocimiento de los objetos mentales. Es evidente que sólo lo que ocurre en nuestro propio espíritu puede ser conocido de este modo inmediato. Lo que ocurre en el espíritu de los demás es conocido por medio de nuestra percepción de su cuerpo, es decir, por medio de nuestros datos de los sentidos, asociados con su cuerpo. Pero sin el conocimiento directo del contenido de nuestro propio espíritu, seríamos incapaces de imaginar los espíritus de los demás, y por consiguiente, no podríamos llegar nunca a conocer que, en efecto, tienen espíritu. Parece natural suponer que la autoconsciencia es una de las cosas que distingue a los hombres de los animales: podemos suponer que los animales, aunque tengan conocimiento directo de los datos de los sentidos, no adquieren jamás consciencia de este conocimiento, ni conocen jamás su propia existencia.

No quiero decir que *duden* de su existencia, sino que no adquieren jamás consciencia del hecho de tener sensaciones y sentimientos, ni, por consiguiente, del hecho de que ellos, los sujetos de sus sensaciones y sentimientos, existan.

Hemos hablado del conocimiento directo del contenido de nuestro espíritu como de una *auto*-conciencia; pero esto no es, naturalmente, la consciencia de nosotros mismos; es la consciencia de pensamientos y sentimientos particulares. El problema de saber si tenemos un conocimiento directo de nuestra pura intimidad, como opuesta a nuestros pensamientos y sentimientos particulares, es extraordinariamente difícil, y sería precipitado resolverlo de un modo afirmativo. Cuando intentamos mirar en el interior de nosotros mismos vemos siempre algún pensamiento o algún sentimiento particular, no el «yo» que tiene el pensamiento o el sentimiento. Sin embargo, hay algunas razones para opinar que tenemos un conocimiento directo de nuestro «yo», aunque sea muy difícil separar este conocimiento de otras cosas. Para poner en claro la clase de razones de que se trata, consideremos por un momento lo que implica en realidad nuestro conocimiento de pensamientos particulares.

Cuando tengo el conocimiento directo de «mi visión del sol» parece evidente que tengo el conocimiento directo de dos cosas diferentes que se hallan en relación recíproca. De una parte existe el dato de los sentidos que representa, para mí, de otra

parte existe el sujeto que ve este dato de los sentidos. Todo conocimiento directo, ta como el conocimiento del dato de los sentidos que representa el sol, parece evidentemente ser una relación entre la persona que conoce y el objeto que la persona conoce. Cuando el caso de conocimiento directo es tal que yo pueda tener un conocimiento directo de él (como conozco mi conocimiento de los datos de los sentidos que representan el sol), es evidente que la persona que conozco soy yo mismo. Así, cuando conozco mi acto de ver el sol, el hecho completo cuyo conocimiento tengo es «Yo-que-conozco-un-dato-de-los-sentidos».

Además, conocemos esta verdad: «Yo conozco directamente este dato de los sentidos». Es difícil ver cómo podríamos conocer esta verdad ni aun comprender lo que significa, si no tuviéramos el conocimiento directo de algo que denominamos «yo». No parece necesario suponer que tengamos el conocimiento directo de una persona más o menos permanente, la misma hoy que ayer, sino que es preciso que tengamos el conocimiento directo de esta cosa —sea cual fuere su naturaleza— que ve el sol y tiene un conocimiento directo de los datos de los sentidos. Así, parece que es preciso que, en algún sentido, tengamos un conocimiento directo de nosotros mismos como opuestos a nuestras experiencias particulares. Pero el problema es difícil, y por ambas partes pueden aducirse complicados argumentos. Así pues, aunque el conocimiento directo de nosotros mismos parece *probable*, no es prudente afirmar que sea indudable.

Podemos resumir, pues, como sigue todo lo que hemos dicho en relación con el conocimiento directo de las cosas que existen. Tenemos un conocimiento, en la sensación, de los datos de nuestros sentidos exteriores, y en la introspección, de los datos de lo que podemos denominar el sentido interno: pensamientos, sentimientos, deseos, etc.; tenernos un conocimiento directo en la memoria de las cosas que han sido datos de cualquiera de los sentidos exteriores o del sentido interior. Además, es probable, aunque no cierto, que tenemos un conocimiento directo de nosotros mismos como de algo que se da cuenta de las cosas o las desea.

Además de nuestro conocimiento directo de las cosas particulares que existen, tenemos un conocimiento directo de lo que denominamos *universales*, es decir, ideas generales, como la *blancura*, la *diversidad*, la *fraternidad*, y así sucesivamente. Toda frase completa debe contener al menos una palabra que represente una idea universal, puesto que todos los verbos tienen un sentido universal. Volveremos a estudiar los universales en el capítulo 9; por el momento es necesario, tan sólo, guardarnos de la suposición de que todo lo que puede ser conocido de un modo directo debe ser algo particular y existente. Aprehender los universales se denomina *concebir*, y los universales que aprehendernos se

denominan *conceptos*.

Se habrá observado que entre los objetos de los cuales tenemos un conocimiento directo no hemos incluido los objetos físicos (como opuestos a los datos de los sentidos) ni los espíritus de las otras personas. Estas cosas nos son conocidas por lo que yo denomino «conocimiento por referencia». Es lo que vamos a considerar ahora.

Por «referencia» entiendo toda frase de la forma «un esto o aquello» o «el esto o aquello». Denominaré referencia «ambigua» a la frase de la forma «un esto o aquello», y referencia «definida» a la frase de la forma «el esto o aquello» (en singular). Así «un hombre» es una referencia ambigua, y «el hombre de la máscara de hierro» es una descripción definida. Varios problemas están en conexión con la definición ambigua, pero los paso por alto, porque no conciernen directamente a la materia que analizamos, o sea, la naturaleza de nuestro conocimiento en relación con los objetos, en el caso en que sabemos que hay un objeto que corresponde a una referencia definida, aunque no tengamos un *conocimiento directo* de este objeto. Es una materia que concierne exclusivamente a las referencias *definidas*. Por consiguiente, en lo que sigue hablaré simplemente de «referencias» para mencionar las «referencias definidas». Referencia será, pues, una frase de la forma «el esto o aquello» en singular[2].

Diremos que un objeto es «conocido por referencia» cuando sabemos que es «esto o aquello», es decir, cuando sabemos que hay un objeto, y no más, que tiene una determinada propiedad, y generalmente se sobreentenderá que no tenemos un conocimiento directo del mismo objeto. Sabemos que el hombre de la máscara de hierro ha existido y conocemos varias proposiciones referentes a él; pero no sabemos quién era. Sabemos que el candidato que obtenga mayor número de votos será elegido, y en este caso es muy posible que conozcamos directamente (en el único sentido en que es posible conocer directamente a otro) al hombre que es, de hecho, el candidato que obtendrá mayor número de votos; pero no sabemos cuál de los candidatos es, es decir, no conocemos ninguna proposición de la forma «A es el candidato que obtendrá mayor número de votos», en la cual A represente el nombre de uno de los candidatos. Diremos que tenemos «meramente un conocimiento por referencia» de esto o aquello cuando, aunque sepamos que esto o aquello existe, y aunque nos sea posible tener un conocimiento directo del objeto que, de hecho, es «esto o aquello» no conocemos ninguna proposición de la forma «*a* es esto o

[2] En adelante prescindiremos del artículo «el», que da a la frase un sentido inusitado y exótico. (N. del T.)

aquello» en la cual *a* sea algo de lo cual tengamos un conocimiento directo.

Cuando decimos «esto o aquello existe» queremos decir que hay justamente un objeto que es esto o aquello. La proposición «*a* es esto o aquello» significa que *a* tiene esta propiedad determinada (esto o aquello) y que nadie más la posee. «A es el candidato unionista por esta circunscripción » significa «A, y no otro, es el candidato unionista por esta circunscripción ». «El candidato unionista por esta circunscripción existe» significa «alguien es el candidato unionista por esta circunscripción, y no otro que él». Así, cuando tenemos un comienzo directo de un objeto que es esto o aquello, sabemos que esto o aquello existe; pero podemos saber que esto o aquello existe sin tener un conocimiento directo de ningún objeto que sepamos ser esto o aquello, y aun sin tener un conocimiento directo de ningún objeto que sea, en efecto, esto o aquello.

Los nombres comunes, y aun los nombres propios, son generalmente verdaderas referencias. Es decir, el pensamiento que está en el espíritu de una persona que usa correctamente un nombre propio, no puede ser explicado generalmente de un modo explícito sino sustituyendo el nombre propio por una referencia. Además, la referencia necesaria para expresar el pensamiento variará con las personas, o, para la misma persona, con el transcurso del tiempo. La única cosa constante (mientras el nombre se use correctamente) es el objeto al cual se aplica el nombre. Pero, en tanto que esto permanece constante, la referencia particular implicada no distingue de ordinario la verdad o falsedad de la proposición en que el nombre aparece.

Tomemos algunos ejemplos. Supongamos algún relato referente a Bismarck. Admitiendo que hay algo que sea el conocimiento directo de sí mismo, Bismarck mismo hubiera podido emplear su nombre directamente para designar la persona particular cuyo conocimiento directo tenía. En este caso, si enunciaba un juicio sobre sí mismo, él mismo podía ser un elemento, constitutivo del juicio. Aquí el nombre propio tiene el uso directo que pretende tener siempre; enuncia simplemente un objeto determinado y no es una descripción del objeto. Pero si una persona que conocía a Bismarck enuncia un juicio sobre él, el caso es diferente. Lo que esta persona conocía directamente era un conjunto de datos de los sentidos, que ponía en conexión (supongamos que correctamente) con el cuerpo de Bismarck. Su cuerpo, como objeto físico, y todavía más, su espíritu eran conocidos tan sólo como el cuerpo y el espíritu enlazados con aquellos datos de los sentidos. Es decir, eran conocidos por referencia. Depende naturalmente del azar, cuáles sean las características de la apariencia de un hombre que se presentan al espíritu de un amigo que piensa en él; así, la referencia que se presenta actualmente al espíritu del amigo, es accidental. El punto esencial es que conoce que las varias referencias se aplican todas a la misma entidad, aunque sin

el conocimiento directo de la entidad de que se trata.

Cuando nosotros, que no hemos conocido a Bismarck, enunciamos un juicio sobre él, la referencia que tengamos en nuestro espíritu será probablemente un conjunto más o menos vago de conocimientos históricos —muchos más, en la mayoría de los casos, de lo que es necesario para identificarlo—. Pero, por vía de ejemplo supongamos que pensamos en él como «el primer canciller del Imperio de Alemania». Aquí, todas las palabras son abstractas, excepto «Alemania». Por otra parte, la palabra «Alemania» tendrá diferentes sentidos para diferentes personas. Recordará a unos sus viajes por Alemania, a otros la forma de Alemania en el mapa, etc. Pero si queremos obtener una referencia que sepamos que se puede aplicar, nos veremos obligados a referirnos, en algún momento, a algún objeto particular del cual tengamos un conocimiento directo. Tal referencia está implicada en toda mención del pasado, del presente y del futuro (como opuestos a datos definidos), o del aquí y del allá, o de lo que otros nos han dicho. Así, parecería que, de una u otra manera, una referencia que sabemos aplicable a algo particular debe implicar alguna relación con algo particular de lo cual tenemos un conocimiento directo, si nuestro conocimiento de la cosa referida o definida no es meramente lo que se sigue *lógicamente* de la referencia. Por ejemplo, «el hombre que ha vivido más largo tiempo» es una referencia que contiene sólo universales y debe aplicarse a algún hombre. Pero no podemos enunciar sobre este hombre juicios que envuelven el conocimiento de él, más allá de lo que nos da la referencia. Pero si decimos: «El primer canciller del Imperio de Alemania fue un diplomático astuto», no podemos estar seguros de la verdad de nuestro juicio sino en virtud de algo de lo cual tengamos un conocimiento directo, generalmente un testimonio oído o leído. Aparte la información que transmitimos a los demás, aparte el hecho que se refiere al Bismarck real, que da autoridad a nuestro juicio, el pensamiento que realmente tenemos contiene implícitos unos o varios elementos particulares, y por. otra parte, consta totalmente de conceptos.

Todos los nombres de lugar —Londres, Inglaterra, Europa, la Tierra, el sistema solar— implican igualmente, cuando los empleamos, referencias que descansan en una o varias peculiaridades de las cuales tenemos un conocimiento directo. Sospecho que incluso el universo, tal como lo consideran los metafísicos, implica una conexión con algo particular. La lógica, al contrario, que no se refiere meramente a lo que existe, sino a todo lo que podría existir o ser, no envuelve referencia a elementos peculiares de carácter actual.

Parece que cuando enunciamos un juicio sobre algo que conocemos por referencia, pretendemos con frecuencia enunciar nuestro juicio, no en la forma que implica la referencia, sino sobre el objeto real que describimos o mencionamos. En

otros términos: cuando decimos algo sobre Bismarck, quisiéramos, si pudiéramos, enunciar el juicio tal como sólo Bismarck lo puede hacer, es decir, un juicio del cual es él mismo un elemento constitutivo. En este empeño fracasamos necesariamente, porque el Bismarck real nos es desconocido. Pero sabemos que hay un objeto B, denominado Bismarck, y que B fue un diplomático astuto. Podemos *definir*, pues, la proposición que queremos afirmar, en esta forma: « *B* es un diplomático astuto», en la cual *B* representa el objeto que era Bismarck. Si definimos Bismarck como «el primer canciller del Imperio de Alemania», la proposición que queremos afirmar puede ser descrita así: «la proposición que afirma, en relación con el objeto real que fue el primer canciller del Imperio alemán, que este objeto fue un astuto diplomático». Lo que nos permite entendernos a pesar de las varias definiciones o menciones empleadas es que sabemos que hay una proposición verdadera que se refiere al Bismarck real y que, a pesar de variar las definiciones (mientras la definición sea correcta), la proposición definida o mencionada es siempre la misma. Esta proposición, así definida y que sabemos que es verdadera, es lo que nos interesa pero no tenemos un conocimiento directo de la proposición misma, ni la conocemos a *ella*, aunque sepamos que es verdadera.

Se habrá observado que hay varios estadios mediante los cuales nos alejamos del conocimiento directo de los objetos particulares: hay un Bismarck para las gentes que le han conocido, un Bismarck para los que le conocen por medio de la historia, el hombre de la máscara de hierro, el hombre que ha vivido más largo tiempo. Son grados progresivamente alejados del conocimiento directo de lo particular; el primero está tan cerca del conocimiento directo como es posible en relación con otra persona; en el segundo podemos decir todavía que sabemos «quien era Bismark»; en el tercero, no sabemos quien era el hombre de la máscara de hierro, aunque podamos conocer varias proposiciones referentes a él que no pueden ser lógicamente deducidas del hecho de que llevara una máscara de hierro; en el último, en fin, no sabemos nada más allá de lo que puede ser lógicamente deducido de la definición de ese hombre. Hay una jerarquía análoga en el mundo de los universales. Muchos universales, como muchos particulares, sólo nos son conocidos por referencia. Pero aquí, como en el caso de lo particular, el conocimiento relativo a lo que puede ser conocido por referencia puede reducirse, en última instancia, al conocimiento relativo a lo que puede ser directamente conocido.

El principio fundamental en el análisis de las proposiciones que contienen referencias es el siguiente: *Toda proposición que podamos entender debe estar compuesta exclusivamente por elementos de los cuales tengamos un conocimiento directo*.

No contestaremos, en el estadio que hemos alcanzado, a todas las objeciones que puedan suscitarse en relación con este principio fundamental. Por el momento indicaremos tan sólo que, por un camino u otro, debe ser posible oponerse a esas objeciones, pues es difícil concebir que se pueda enunciar un juicio o hacer una suposición si no conocemos aquello de lo cual juzgamos o sobre lo cual suponemos. Es preciso que concedamos algún sentido a las palabras que usamos, si queremos hablar de un modo significativo y, no sólo emitir unos ruidos, y el sentido que atribuimos a las palabras debe ser algo de lo cual tengamos un conocimiento directo. Si formulamos, por ejemplo, un juicio sobre Julio César, es evidente que Julio César mismo no está presente en nuestro espíritu, puesto que no tenemos un conocimiento directo de él. Tenemos en el espíritu alguna *referencia* de Julio César: «El hombre que fue asesinado en los *Idus* de marzo», «el fundador del Imperio romano», o acaso simplemente, «el hombre cuyo nombre era *Julio César*». (En esta última definición, Julio César es un ruido del cual tenemos un conocimiento directo.) Así, nuestro juicio no significa exactamente lo que parece significar, sino que significa algo que envuelve, en lugar de Julio César, alguna definición de él, compuesta exclusivamente de particulares y universales, de los cuales tenemos un conocimiento directo.

La importancia principal del conocimiento por referencia es que nos hace capaces de ir más allá de los límites de nuestra experiencia privada. A pesar del hecho de que no podemos conocer verdades que no estén compuestas exclusivamente de términos que hayamos experimentado por un conocimiento directo, podemos tener un conocimiento por referencia de cosas que no hemos experimentado jamás. Teniendo en cuenta la extraordinaria estrechez de nuestra experiencia inmediata, este resultado es vital, y en tanto que no se comprende, una gran parte de nuestro conocimiento debe permanecer misteriosa y, por lo tanto, incierta.

6

La inducción

En casi todos los precedentes análisis nos hemos esforzado en poner en claro nuestros datos en el proceso del conocimiento de la existencia. ¿Qué cosas hay en el Universo cuya existencia nos sea conocida porque tenemos un conocimiento directo de ellas? Sobre este punto, nuestra respuesta ha sido que tenemos un conocimiento directo de nuestros datos de los sentidos y, probablemente, de nosotros mismos. Sabemos que eso existe. Y los datos pretéritos de los sentidos que recordamos son conocidos como algo que ha existido en el pasado. Tal es el conocimiento que nos proporcionan nuestros datos.

Pero si aspiramos a sacar inferencias de estos datos —conocer la existencia de la materia o de otras personas o del pasado anterior al comienzo de nuestra memoria individual, o del futuro nos es preciso conocer principios generales de algún género, por medio de los cuales podamos deducir aquellas inferencias. Es preciso que sepamos que la existencia de una especie de cosas, *A*, es un signo de la existencia de otra especie de cosas, *B* —ya al mismo tiempo que *A*, ya más temprano o más tarde— como, por ejemplo, el trueno es un signo de la previa existencia del relámpago. Si esto no nos fuera conocido, no podríamos extender jamás nuestro conocimiento más allá de la esfera de nuestra experiencia privada; y esta esfera, como hemos visto, es sumamente limitada. El problema que hemos de considerar ahora es si esta extensión es posible, y en caso afirmativo, cómo se realiza.

Tomemos, por ejemplo, una materia sobre la cual ninguno de nosotros tiene, de hecho, la menor duda. Estamos todos convencidos de que mañana saldrá el sol. ¿Por qué? Esta creencia ¿es simplemente el producto ciego de la experiencia pasada, o puede ser justificada como una creencia razonable? No es fácil hallar una prueba por medio de la cual podamos juzgar si una creencia de este género es razonable o no. Pero se puede, al menos, precisar qué clase de creencias generales serían suficientes, si fueran verdaderas, para justificar el juicio según el cual el sol saldrá mañana, y otros muchos juicios análogos sobre los cuales descansan nuestras acciones.

Es obvio que si se nos pregunta por qué creemos que el sol saldrá mañana contestaremos naturalmente: «Porque ha salido invariablemente todos los días». Tenemos la firme creencia de que saldrá en el futuro porque ha salido en el pasado. Si se nos interroga sobre el motivo por el cual creemos que continuará saliendo como hasta aquí, apelaremos a las leyes del movimiento: la Tierra, diremos, es un cuerpo libre animado de un movimiento de rotación, y los cuerpos de este género no cesan

en su movimiento si no sufren una interferencia con un objeto exterior, y no hay nada al exterior que pueda interferir con la Tierra, desde hoy a mañana. Naturalmente, podríamos dudar de que estemos completamente ciertos de ello. Pero no es ésta una duda que nos interese. La duda interesante se refiere a si las leyes del movimiento seguirán actuando hasta mañana. Si se suscita esta duda nos hallaremos en la misma posición en que nos hallábamos cuando se ha suscitado la duda sobre la salida del sol.

La *única* razón para creer que las leyes del movimiento seguirán rigiendo es que han actuado hasta aquí, en la medida en que nuestro conocimiento del pasado nos permite juzgar de ello. Verdad es que tenemos una mayor masa de experiencias del pasado en favor de las leyes del movimiento que en favor de la salida del sol, porque la salida del sol no es más que un caso particular de la ejecución de las leyes del movimiento, y hay una infinidad de otros casos particulares de ella. Pero el verdadero problema es éste: ¿un número cualquiera de casos en que se ha realizado una ley en el pasado proporciona la evidencia de que se realizará lo mismo en el futuro? En caso negativo, es evidente que no tenemos ningún fundamento para esperar que el sol salga mañana, ni que el pan que comamos en la próxima comida no nos envenene, ni para ninguna de las otras esperanzas apenas conscientes que regulan nuestra vida cotidiana. Se puede observar que todas estas esperanzas son sólo *probables*; lo que debemos buscar no es, pues, una prueba de que *deben* ser cumplidas, sino alguna razón en favor de la opinión según la cual es *verosímil* que se cumplan.

Ahora bien; para tratar esta cuestión, debemos empezar por hacer una distinción importante, en defecto de la cual pronto nos veríamos envueltos en confusiones insolubles. La experiencia nos ha mostrado que, hasta aquí, la frecuente repetición de una serie uniforme o de una coexistencia ha sido la *causa* de que esperáramos la misma serie o coexistencia en la próxima ocasión. Un alimento que tiene una determinada apariencia tiene, generalmente, un determinado sabor y resulta un rudo golpe para nuestra esperanza cuando el aspecto habitual se halla asociado con un sabor inusitado. Asociamos, por el hábito, las cosas que vernos, con determinadas sensaciones táctiles que esperamos de su contacto; uno de los rasgos terribles de los fantasmas (en las historias de apariciones) es que faltan en ellos las sensaciones de contacto. La gente inculta que sale al extranjero se sorprende al principio hasta el punto de no creerlo, cuando descubre que su lengua materna no es comprendida.

Este género de asociación no se limita al hombre; es también muy fuerte en los animales. Un caballo que ha corrido con frecuencia a lo largo de un camino se resiste a andar en otra dirección. Los animales domésticos esperan su alimento

cuando ven la persona que habitualmente se lo da. Sabemos que todas estas expectativas, más bien burdas, de uniformidad, están sujetas a error. El hombre que daba de comer todos los días al pollo, a la postre le tuerce el cuello, demostrando con ello que hubiesen sido útiles al pollo opiniones más afinadas sobre la uniformidad de la naturaleza.

Pero, a pesar de los errores de estas expectativas, no cabe duda de su existencia. El mero hecho de que algo haya ocurrido un cierto número de veces produce en los animales y en los hombres la esperanza de que ocurrirá de nuevo. Así, nuestro instinto nos proporciona ciertamente la creencia de que el sol saldrá mañana, pero es posible que no nos hallemos en mejor posición que el pollo, al cual, sin que lo esperara, le han retorcido el cuello. Por consiguiente, debemos distinguir el hecho de que las uniformidades pasadas sean *causa* en nosotros de esperanzas para lo futuro, del problema de saber si hay algún fundamento razonable para conferir un valor a estas esperanzas desde el momento en que se suscita el problema de su validez.

El problema que vamos a analizar aquí es el de si hay alguna razón para creer en lo que se ha denominado «la uniformidad de la naturaleza». La creencia en la uniformidad de la naturaleza es la creencia de que todo lo que ha ocurrido u ocurrirá es un caso de alguna ley general que *no* tiene excepción alguna. Las expectativas burdas que hemos considerado están todas sujetas a excepciones, y expuestas por lo tanto a engañar al que las concibe. Pero la ciencia admite habitualmente, por lo menos como hipótesis de trabajo, que las leyes generales que tienen excepciones pueden ser reemplazadas por leyes generales que carecen de ellas. «Los cuerpos abandonados en el aire, caen», es una ley general de la cual son excepciones los proyectiles y los aeroplanos. Pero las leyes del movimiento y la ley de la gravitación que dan cuenta del hecho de que muchos cuerpos caen, dan cuenta también del hecho mediante el cual los proyectiles y los aeroplanos pueden elevarse; así, las leyes del movimiento y la ley de la gravitación no están sujetas a excepciones.

La creencia de que el sol saldrá mañana podría llegar a ser falsa si la Tierra entrara súbitamente en contacto con un cuerpo grande que destruyera su rotación; pero las leyes del movimiento y la ley de la gravitación no serían infringidas por este acontecimiento. El objeto de la ciencia es hallar uniformidades, del mismo género que las leyes del movimiento y de la gravitación, de tal modo, que por mucho que extendamos nuestras experiencias, no sufran excepción. En esta investigación, la ciencia ha tenido un éxito evidente y podemos conceder que sus uniformidades se han mantenido hasta aquí. Pero con esto volvemos al problema primitivo: Suponiendo que se han mantenido siempre en el pasado ¿tenemos alguna razón para suponer que

se mantendrán en el futuro?

Se ha argüido que tenemos razón para esperar que el futuro se parecerá al pasado, porque lo que era el futuro se ha convertido constantemente en el pasado y se ha parecido siempre al pasado, de tal modo, que en realidad tenemos la experiencia del futuro, es decir, del tiempo que era anteriormente el futuro y que podemos denominar futuro pasado. Pero este argumento encierra realmente una petición de principio. Tenemos la experiencia de futuros pasados, pero no de futuros futuros, y el problema es éste: ¿los futuros futuros se asemejarán a los futuros pasados? No se puede responder a esta pregunta con argumentos que se apoyen sólo en los futuros pasados. Por tanto, nos es preciso buscar algún principio que nos permita saber que el futuro seguirá las mismas leyes que el pasado.

La referencia al futuro no es esencial a este problema. La misma cuestión se suscita cuando aplicamos las leyes vigentes en nuestra experiencia a objetos pasados de los cuales no tenemos la experiencia, como, por ejemplo, en geología o en las teorías sobre el origen del sistema solar. El problema que realmente nos *hemos de plantear* es el siguiente: Cuando dos cosas se han hallado frecuentemente asociadas y no conocemos ejemplo alguno en el cual haya ocurrido la una sin la otra, el hecho de que ocurra una de ellas ¿no da, en un caso nuevo, un fundamento suficiente para esperar la otra? De nuestra respuesta a esta pregunta dependerá la validez de todas nuestras esperanzas relativas al futuro, de todos los resultados obtenidos por la inducción y desde el punto de vista práctico, de todas las creencias en que se funda nuestra vida cotidiana.

Debemos conceder, por lo pronto, que el hecho de que dos cosas se hayan hallado con frecuencia unidas y jamás separadas, no basta por sí mismo para probar de un modo demostrativo que se hallarán también unidas en el próximo caso. Lo más que podemos esperar es que cuanta mayor sea la frecuencia con que se hayan hallado unidas, más probable será que se hallen unidas en otra ocasión, y que si se han hallado unidas con frecuencia suficiente, la probabilidad llegará *casi* a la certeza. Tal aserto no puede alcanzar nunca la certeza completa porque sabemos que, a pesar de la frecuencia de las repeticiones, ocurre a veces una decepción final, como en el caso del pollo al cual le tuercen el cuello. La probabilidad es todo lo que podemos pretender.

Se podría objetar contra la opinión que defendemos que todos los fenómenos naturales están sujetos a la soberanía de las leyes y que a veces, fundándose en nuestras observaciones, podemos constatar que sólo una ley es posible que convenga a los hechos de que se trata. De dos maneras se puede responder a esta opinión. La primera es que *aun* si una ley que no sufre excepción

alguna se aplica a nuestro caso, en la práctica no podemos estar jamás seguros de que hayamos descubierto esta ley y no una ley que sufra excepciones. La segunda es que aun el imperio mismo de la ley parece ser sólo probable y que nuestra creencia de que seguirá imperando en el futuro en los casos de pasado que no hemos examinado, se basa precisamente en el principio que estamos examinando.

El principio que estudiamos puede ser denominado *principio de la inducción*, y sus dos partes pueden ser formuladas como sigue:

a) Cuando una cosa de una cierta especie, *A*, se ha hallado con frecuencia asociada con otra cosa de otra especie determinada, *B*, y no se ha hallado jamás disociada de la cosa de la especie *B*, cuanto mayor sea el número de casos en que *A* y *B* se hayan hallado asociados, mayor será la probabilidad de que se hallen asociados en un nuevo caso en el cual sepamos que una de ellas se halla presente.

b) En las mismas circunstancias, un número suficiente de casos de asociación convertirá la probabilidad de la nueva asociación casi en una certeza y hará que se aproxime de un modo indefinido a la certeza.

Así formulado, el principio se aplica tan sólo a la comprobación de nuestra esperanza en un nuevo caso particular, pero necesitamos saber también si existe una probabilidad en favor de la ley general según la cual las cosas de la especie *A* van *siempre* asociadas con las cosas de la especie *B*, supuesto que sea conocido un número suficiente de casos de asociación y que no conozcamos ningún caso en que falte la asociación. La probabilidad de la ley general es evidentemente menor que la del caso particular, puesto que si la ley general es verdadera, el caso particular debe serlo también, mientras que el caso particular puede ser verdadero sin que la ley general lo sea. Sin embargo, la probabilidad de la ley general aumenta con la repetición, exactamente como la probabilidad del caso particular. Podemos repetir, pues, las dos partes de nuestro principio en lo que se refiere a la ley general, en los términos siguientes:

a) Cuanto mayor es el número de casos en que una cosa de la especie *A* se halla asociada con una cosa de la especie *B* (si no conocemos ningún caso en que haya faltado la asociación), tanto más probable es que *A* se halle siempre asociado con *B*.

b) En las mismas circunstancias, un número suficiente de casos de asociación de *A* con *B* hará casi cierto que *A* se halle siempre asociado con

B, y esta ley general se aproximará indefinidamente a la certeza.

Se observará que la probabilidad es siempre relativa a ciertos datos. En nuestro caso, los datos son simplemente los casos conocidos de coexistencia de *A* y *B*. Puede haber otros datos, que *podrían* ser tomados en cuenta y alterarían gravemente la probabilidad. Por ejemplo, un hombre que hubiera visto muchos cisnes blancos podría creer, según nuestro principio, que es *probable* que todos los cisnes sean blancos, y sería un argumento perfectamente correcto. No se halla desmentido por el hecho de que algunos cisnes sean negros, porque una cosa puede muy bien ocurrir a pesar de que algunos hechos la hagan improbable. En el caso de los cisnes, un hombre podría saber que en muchas especies animales el color es una característica muy variable y que, por consiguiente, una inducción concerniente al color está particularmente expuesta al error; pero este conocimiento sería un nuevo dato, que no probaría que la probabilidad relativa a los datos precedentes haya sido estimada con error. Así pues, el hecho de que las cosas dejen con frecuencia de confirmar nuestras esperanzas, no es una prueba de que éstas no se realizarán *probablemente* en un caso determinado o en una clase determinada de casos. Así, nuestro principio inductivo no es por lo menos capaz de ser desmentido apelando simplemente a la experiencia.

El principio inductivo, no obstante, es igualmente incapaz de ser *probado* recurriendo a la experiencia. Es posible que la experiencia confirme el principio inductivo en relación con los casos que han sido ya examinados; pero en lo que se refiere a los casos no examinados, sólo el principio inductivo puede justificar una inferencia de lo que ha sido examinado a lo que no lo ha sido todavía. Todos los argumentos que, sobre la base de la experiencia, se refieren al futuro o a las partes no experimentadas del pasado o del presente, suponen el principio de la inducción, de tal modo que no podemos usar jamás la experiencia para demostrar el principio inductivo sin incurrir en una petición de principio.

Así pues, nos es preciso aceptar el principio de la inducción en virtud de su evidencia intrínseca, o renunciar a toda justificación de nuestras esperanzas relativas al futuro. Si el principio es erróneo, no tenemos razón alguna para creer que el sol saldrá mañana, que el pan será más alimenticio que una piedra, o que si nos arrojamos del tejado caeremos. Cuando veamos que se aproxima lo que tiene la apariencia de nuestro mejor amigo, no tendremos ninguna razón para suponer que su cuerpo no se halla habilitado por el espíritu de nuestro peor enemigo o de alguien totalmente extraño. Toda nuestra conducta se basa en asociaciones que han actuado en el pasado y que, por consiguiente, consideramos que seguirán actuando en el futuro;

y esta probabilidad depende, en cuanto a su validez, del principio de la inducción.

Los principios generales de la ciencia, como la creencia en el reino de la ley, y la de que todo acontecimiento debe tener una causa dependen también completamente del principio de la inducción, como las creencias de la vida cotidiana. Todos estos principios generales son creídos porque la humanidad ha hallado innumerables ejemplos de su verdad y ningún ejemplo de su falsedad; pero esto no proporciona la evidencia de que serán verdaderos en el futuro, si no admitimos el principio de la inducción.

Así, todo conocimiento que, sobre la base de la experiencia, nos dice algo sobre lo que no se ha experimentado, se basa en una creencia que la experiencia no puede confirmar ni refutar, pero que, por lo menos en sus aplicaciones más concretas, aparece tan firmemente arraigado en nosotros como muchos hechos de la experiencia. La existencia y la justificación de tales creencias —pues el principio de inducción, como veremos, no es el solo ejemplo de ellas— suscitan algunos de los problemas más difíciles y más debatidos de la filosofía. En el capítulo próximo consideraremos brevemente lo que podemos decir para dar cuenta de esta clase de conocimiento, cuál es su objeto y cuál su grado de certeza.

7

Nuestro conocimiento de los principios generales

Hemos visto en el capítulo precedente que el principio de la inducción, en tanto que es necesario para la validez de todos los argumentos basados en la experiencia, no es a su vez susceptible de ser probado por la experiencia, y, sin embargo, es creído sin vacilación por todo el mundo, por lo menos en todas sus aplicaciones concretas. El principio de la inducción no es el único que posee estos caracteres. Hay un número de otros principios que no pueden ser probados ni refutados por la experiencia, pero se emplean en argumentos que se fundan en lo que es experimentado.

Algunos de estos principios tienen incluso una evidencia mayor que el principio de la inducción, y el conocimiento que tenemos de ellos tiene el mismo grado de certeza que el conocimiento de la existencia de los datos de los sentidos. Constituyen el medio de sacar inferencias de lo que nos es dado en la sensación; y si lo que inferirnos es cierto, es exactamente tan necesario que nuestros principios de la inferencia sean verdaderos, como que lo sean nuestros datos de los sentidos. Los principios de la inferencia son susceptibles de ser desdeñados a causa de su misma evidencia —la suposición que envuelven es aceptada sin que nos demos cuenta de que es en efecto una suposición. Pero es muy importante darse cuenta del uso de los principios de la experiencia si queremos obtener una correcta teoría del conocimiento; pues el conocimiento que tenernos de ellos suscita problemas interesantes y difíciles.

En todo nuestro conocimiento de los principios generales, lo que ocurre realmente es que, en primer lugar, nos damos cuenta de alguna aplicación particular del principio; luego nos damos cuenta de que la particularidad carece de importancia y que hay una generalidad que podría ser afirmada con la misma legitimidad.

Esto nos es familiar en materias tales como la enseñanza de la aritmética: aprendemos primero que «dos y dos son cuatro» en el caso particular de un par de parejas, luego en algún otro caso particular y así sucesivamente, hasta que sea posible ver que es verdad para dos pares *cualesquiera*. Lo mismo ocurre en los principios lógicos. Supongamos dos hombres que se disponen a discutir el día del mes en que nos hallamos. Uno de ellos dice: «Admitirá usted, por lo menos, que si ayer era el 15 hoy es el 16». «Sí, dice el otro, lo admito». «Y usted sabe, prosigue el primero, que ayer era el 15, porque comió usted con Juan, y su diario le dirá que era el l5». «Sí, dice el segundo; por lo tanto hoy es el l6».

No es difícil seguir semejante razonamiento; y si concedemos que las premisas son en efecto verdaderas, nadie podrá negar que la conclusión debe serlo

también. Pero su verdad depende de un principio lógico general. Este principio lógico es el siguiente: «Supongamos conocido que *si* esto es verdadero, lo es también aquello. Si suponemos también conocido que esto es verdadero, de ahí se sigue que aquello lo es también». En el caso en que si esto es verdadero, aquello lo es también, diremos que esto «implica» aquello, y que aquello «resulta de» esto. Así, nuestro principio establece que si esto implica aquello y esto es cierto, aquello lo es también. En otros términos: «Todo lo implicado por una proposición verdadera, es verdadero»; o, «todo lo que resulta de una proposición verdadera es verdadero».

Este principio se halla realmente implícito —ejemplos concretos de él se hallan, por lo menos, implícitos— en toda demostración. Siempre que algo que creemos es invocado para probar alguna otra cosa, en la cual creemos en consecuencia, nos servimos de este principio. Si alguien pregunta: «¿Por qué aceptaré el resultado de argumentos válidos basados sobre premisas ciertas?», sólo podemos responderle mediante una apelación a nuestro principio. De hecho es imposible dudar de la certeza del principio, y su evidencia es tan grande que a primera vista parece casi trivial. Tales principios, empero, no son triviales para el filósofo, puesto que muestran que podemos tener un conocimiento indubitable no derivado de los objetos de los sentidos.

El principio mencionado es meramente un ejemplo entre un cierto número de principios lógicos evidentes por sí mismos. Es preciso conceder por lo menos algunos de estos principios para que un argumento o prueba sea, en general, posible. Una vez concedidos algunos de ellos, los demás pueden ser aprobados, aunque estos, en tanto que son simples, son exactamente tan obvios como los que han sido dados por supuestos. Sin una razón satisfactoria, tres de ellos han sido tradicionalmente escogidos con el nombre de «leyes del pensamiento».

Son los siguientes:

1º *El principio de identidad*: «Lo que es, es».
2º *El principio de contradicción*: «Nada puede, a la vez, ser y no ser».
3º *El principio de exclusión de medio*: «Todo debe ser o no ser».

Estas tres leves son ejemplo de principios lógicos evidentes por sí mismos, pero no son realmente más fundamentales ni más evidentes que varios otros principios similares; por ejemplo, el que hemos considerado hace un momento, que establece que lo que resulta de una premisa verdadera es verdadero. El nombre «ley del pensamiento» es impropio también, pues no es lo importante el hecho de que pensemos en concordancia con estas leyes, sino el hecho de que las cosas ocurran

de acuerdo con ellas; en otros términos, el hecho de que cuando pensamos de acuerdo con ellas pensemos la *verdad*. Pero éste es un problema importante, sobre el cual volveremos más tarde.

Además de los principios que nos permiten probar, a partir de una premisa dada, que algo es indudablemente verdadero, hay otros principios lógicos que nos permiten probar, a partir de una premisa dada, que hay una probabilidad mayor o menor de que algo sea verdadero. Un ejemplo de estos principios —tal vez el más importante— es el principio de la inducción, que hemos considerado en el capítulo precedente.

Una de las mayores controversias de la historia de la filosofía es la de las dos escuelas denominadas respectivamente «empirista» y «racionalista». Los empiristas —representados especialmente por los filósofos británicos Locke, Berkeley y Hume— sostienen que todo nuestro conocimiento deriva de la experiencia; los racionalistas —representados por los filósofos continentales del siglo XVII, especialmente por Descartes y Leibniz— sostienen que, además de lo que conocemos por la experiencia, hay ciertas «ideas innatas» o «principios innatos» que conocemos independientemente de la experiencia. Actualmente es posible decidir con alguna seguridad sobre la verdad o la falsedad de esas opuestas escuelas. Es preciso admitir, por razones ya expuestas, que los principios lógicos nos son conocidos y que no pueden ser a su vez probados por la experiencia, porque toda prueba los supone. Por tanto, en este punto, que era el más importante de la controversia, los racionalistas tenían razón.

Por otro lado, aun esta parte de nuestro conocimiento, que es *lógicamente* independiente de la experiencia (en el sentido de que la experiencia no puede probarla), es suscitada y causada por la experiencia. Con ocasión de experiencias particulares llegamos a darnos cuenta de las leyes generales que ejemplifican sus conexiones. Sería evidentemente absurdo suponer que hay principios innatos en el sentido de que los niños nazcan con el conocimiento de todo lo que los hombres saben y no pueden ser deducidos de lo que se experimenta. Por esta razón la palabra *innato* no se emplea ya para indicar el conocimiento de los principios lógicos. La palabra *a priori* es menos susceptible de objeciones y más usual en los autores modernos. Así, aun admitiendo que todo conocimiento es suscitado y causado por la experiencia, sostendremos, sin embargo, que algún conocimiento es apriorístico, en el sentido de que la experiencia que nos hace pensar en él no basta para probarlo, sino que dirige simplemente nuestra atención de tal modo que vemos su verdad, sin una prueba experimental.

Hay otro punto muy importante, en el cual los empiristas tenían razón contra

los racionalistas. Nada puede ser conocido como *existente* sino por medio de la experiencia. Es decir, si queremos probar que algo de lo cual no tenemos una experiencia directa existe, debemos tener entre nuestras premisas la existencia de una o varias cosas de las cuales tengamos una experiencia directa. Nuestra creencia de que el emperador de Rusia existe, por ejemplo, descansa en el testimonio, y el testimonio consiste, en último análisis, en datos de los sentidos vistos u oídos al leer o al oír hablar. Los racionalistas creían que, de consideraciones generales sobre lo que *debe* ser, podían deducir la existencia de esto o aquello en el mundo real. En esta creencia parece que anduvieron equivocados. Todo el conocimiento que podemos adquirir *a priori* en relación con la existencia parece ser hipotético; nos dice que si una cosa existe, otra debe existir, o, de un modo más general, que si una proposición es verdadera, otra debe serlo también. Esto se halla patentizado en los principios de que hemos tratado ya, como, «*si* esto es verdadero y esto implica aquello, aquello es verdadero» o «*si* esto y aquello se han hallado frecuentemente en conexión se hallarán probablemente unidos la próxima vez que hallemos uno de ellos». Así, el alcance y la importancia de los principios *a priori* se hallan estrictamente limitados. Todo conocimiento de que algo existe debe depender en parte de la experiencia. Cuando algo es conocido de un modo inmediato, su existencia es conocida sólo por la experiencia; cuando se prueba que algo existe, sin que sea inmediatamente conocido, se requieren a la vez para la prueba la experiencia y los principios *a priori*. El conocimiento se denomina *empírico* cuando se funda total o parcialmente en la experiencia. Así, todo conocimiento que afirma la existencia es empírico, y el conocimiento exclusivamente *a priori* que se refiere a la existencia, es hipotético; nos da conexiones entre las colas que existen o pueden existir, pero no nos da la existencia actual.

El conocimiento *a priori* no es todo de la especie lógica que hemos considerado hasta aquí. El ejemplo más importante de un conocimiento *a priori* no lógico es, tal vez, el conocimiento de los valores éticos. No me refiero a los juicios sobre lo que es útil o sobre lo que es virtuoso, pues estos juicios requieren premisas empíricas; me refiero a los juicios sobre la deseabilidad intrínseca de las cosas. Si algo es útil, debe serlo porque asegura la consecución de un fin; pero, si llevamos las cosas a su último término, el fin debe valer por sí mismo, y no meramente porque sea útil para algún fin ulterior. Así, todos los juicios que se refieren a las cosas útiles dependen de juicios sobre algo que tiene un valor por sí mismo.

Juzgamos, por ejemplo, que la felicidad es más deseable que la desdicha, el conocimiento que la ignorancia, la benevolencia que el odio, y así sucesivamente. Tales juicios deben ser, por lo menos en parte, inmediatos y apriorísticos.

Como los juicios *a priori* de que hemos hablado antes, pueden ser *suscitados* por la experiencia, y en efecto, es preciso que lo sean; pues no parece posible juzgar que algo tiene un valor intrínseco si no hemos experimentado algo de la misma especie. Pero es evidentemente obvio que no puede ser *probado* por la experiencia; pues el hecho de que algo existe o no, no puede probar que sea bueno o malo que exista. El desarrollo de este problema pertenece a la ética, a la cual corresponde establecer la imposibilidad de deducir lo que debe ser de lo que es. En este momento sólo es importante darnos cuenta de que el conocimiento de lo que tiene un valor intrínseco es apriorístico en el mismo sentido en que lo es la lógica, es decir, en el sentido, de que, la verdad de este conocimiento no puede ser probada ni refutada por la experiencia.

Toda la matemática pura es apriorística, como, la lógica. Esto lo han negado enérgicamente los filósofos empíricos, que sostienen que la experiencia es la fuente de nuestro conocimiento de la aritmética, lo mismo que de la geografía. Sostienen que por la experiencia repetida de ver dos cosas, y luego dos cosas más y hallar que juntas formen cuatro cosas, nos vemos conducidos por inducción a la conclusión de que dos cosas y dos más forman *siempre* cuatro cosas. Sin embargo, sí ésta fuese la fuente de nuestro conocimiento de que dos y dos son cuatro, para persuadirnos de su verdad procederíamos de un modo diferente de como lo hacemos en realidad. De hecho, un cierto número de ejemplos es preciso para hacernos pensar abstractamente dos, en vez de dos monedas, dos libros, dos personas o cualquiera otra especie de dos. Pero desde el momento en que podemos desprender nuestro pensamiento de particularidades inoportunas, somos capaces de ver el principio según el cual dos y dos son cuatro; vemos que un ejemplo cualquiera es *típico* e innecesario[3] el examen de los demás.

Lo mismo ocurre en la geometría. Si necesitamos demostrar alguna propiedad de *todos* los triángulos, trazamos un triángulo y razonamos sobre él; pero podemos evitar hacer uso de cualquiera propiedad que no comparta con todos los demás triángulos, y así, de nuestro caso particular, obtenemos un resultado general. No sentimos, en efecto, que nuestra certeza de que dos y dos son cuatro, aumente con nuevos ejemplos. Desde el momento en que hemos visto la verdad de esta proposición, nuestra certeza llega a ser tan grande que es incapaz de todo aumento. Además, sentimos cierta cualidad de *necesidad* en la proposición «dos y dos son cuatro», cualidad de que carecen aun las generalizaciones empíricas mejor fundadas. Estas generalizaciones siguen siendo siempre meros hechos: sentimos que podría

[3] A. N. WHITEHEAD, *Introduction to Mathematics*.

haber un mundo en el cual fueran falsas, aunque en el mundo actual ocurra que son verdaderas. Al contrario, sentimos que en cualquier mundo posible dos y dos serán cuatro: esto no es un mero hecho, sino una necesidad a la cual debe conformarse todo lo actual y posible.

La cosa adquirirá mayor claridad si consideramos una generalización puramente empírica, como «Todos los hombres son mortales». Es evidente que creemos en esta proposición, en primer lugar porque no conocemos ejemplos de hombres que hayan vivido más allá de una edad determinada, y en segundo lugar porque parece que hay razones físicas para pensar, que un organismo como el cuerpo humano debe gastarse más o menos tarde. Prescindiendo de la segunda razón, y considerando simplemente, nuestra experiencia de la mortalidad de los hombres, es evidente que no nos contentaríamos con un solo ejemplo perfectamente comprendido de un hombre que muere, mientras que en el caso de «dos son cuatro», un ejemplo basta, si lo consideramos cuidadosamente, para persuadirnos de que lo mismo debe ocurrir en cualquier otro ejemplo. Así, si reflexionamos, nos vemos forzados a admitir que es posible que haya alguna duda, por muy ligera que sea, sobre si todos los hombres son mortales. Esto se hace evidente si tratamos de imaginar dos mundos diferentes, en uno de los cuales no todos los hombres sean mortales, y en el otro dos y dos sean cinco. Cuando Swift nos invita a considerar la raza de los struldbugs, los cuales no mueren jamás, es posible el consentimiento de la imaginación. Pero un mundo en el cual dos y dos sean cinco parece hallarse en un plano diferente. Sentimos que este mundo, si existiera, derrumbaría todo el edificio de nuestro conocimiento y nos reduciría a la duda total.

El hecho es que en simples juicios matemáticos como «dos y dos son cuatro» y también en muchos juicios de la lógica, podemos conocer la proposición general sin inferirla de ejemplos, aunque usualmente algún ejemplo nos sea necesario para aclarar el sentido de la proposición general. De ahí que haya una real utilidad en el procedimiento de la *deducción*, que va de lo general a lo general, o de lo general a lo particular, así como en el procedimiento de la *inducción*, que va de lo particular a lo particular, o de lo particular a lo general. Es un viejo debate entre los filósofos el de saber si la deducción nos da jamás algún conocimiento nuevo. Ahora podemos ver que en ciertos casos, por lo menos, lo hace. Si sabemos ya que dos y dos son siempre cuatro, y sabemos que Brown y Jones son dos y lo mismo Robinson y Smith, podemos deducir que Brown y Jones, y Robinson y Smith, son cuatro. Es un nuevo conocimiento que no estaba contenido en nuestras premisas, puesto que la proposición general «dos y dos son cuatro» no nos ha dicho jamás nada sobre las personas de Brown, Jones, Robinson y Smith, y las premisas particulares no nos decían que fuesen cuatro, mientras que la proposición particular deducida nos da ambas cosas a la vez.

Pero la novedad del conocimiento es mucho menos cierta si tomamos el ejemplo usual de la deducción que se da siempre en los libros de lógica, es decir: «Todos los hombres son mortales; Sócrates es hombre; luego Sócrates es mortal». En este caso lo que conocemos realmente más allá de toda duda razonable, es que ciertos hombres, A, B, C, eran mortales, puesto que, de hecho, han muerto. Si Sócrates es uno de estos hombres, es absurdo dar el rodeo de «todos los hombres son mortales» para llegar a la conclusión de que *probablemente* Sócrates es mortal. Si Sócrates no es uno de los hombres sobre los cuales se funda nuestra inducción, mejor será que vayamos directamente de nuestros A, B, C, a Sócrates, que dar la vuelta por la proposición general, «todos los hombres son mortales». Pues la probabilidad de que Sócrates sea mortal es mayor, según nuestros datos, que la probabilidad de que todos los hombres sean mortales. (Esto es obvio, pues si todos los hombres son mortales, Sócrates lo es también; pero si Sócrates es mortal, no se sigue de ahí que todos los hombres sean mortales.) Por consiguiente, alcanzaremos la conclusión de que Sócrates es mortal con una mayor aproximación si hacemos un razonamiento puramente inductivo que si pasamos por «todos los hombres son mortales» y usamos de la deducción.

Esto ilustra la diferencia entre las proposiciones generales conocidas *a priori*, como «dos y dos son cuatro», y las generalizaciones empíricas, como «todos los hombres son mortales». En relación con las primeras, la deducción es el modo justo de razonamiento, mientras que, en lo que se refiere a las últimas, la inducción es siempre teóricamente preferible y garantiza una mayor confianza en la verdad de la conclusión, ya que las generalizaciones empíricas son más inciertas que sus casos particulares.

Hemos visto, pues, que hay proposiciones conocidas *a priori*, y entre ellas las proposiciones de la lógica y de la matemática pura, así como las proposiciones fundamentales de la ética. El problema que debe ocuparnos inmediatamente es el siguiente: ¿Cómo es posible que haya un conocimiento de este género? y más particularmente: ¿cómo es posible el conocimiento de proposiciones generales en el caso en que no hemos examinado todos los ejemplos, ni los examinaremos evidentemente nunca, porque su número es infinito? Estos problemas, traídos por primera vez a primer plano por el filósofo alemán Kant (1724-1804), son realmente difíciles y muy importantes desde el punto de vista histórico.

8

Cómo es posible el conocimiento apriorístico

Manuel Kant es generalmente considerado como el más grande de los filósofos modernos. Aunque vivió durante la guerra de Siete años y la Revolución francesa, no interrumpió jamás sus enseñanzas de filosofía en Königsberg, en la Prusia oriental. Su contribución más original fue la invención de lo que denominó la filosofía «crítica», la cual, tomando como un dato que hay un conocimiento de varias especies, investiga cómo es posible este conocimiento, y deduce, de la respuesta a esta pregunta, varias consecuencias metafísicas sobre la naturaleza del mundo. Se puede dudar si estas conclusiones son válidas. Pero, indudablemente, Kant merece crédito por dos razones: primero, por haberse dado cuenta de que tenemos un conocimiento *a priori* que no es puramente «analítico», es decir, de tal naturaleza que su opuesto sería contradictorio; segundo, por haber hecho evidente la importancia filosófica de la teoría del conocimiento.

Antes de Kant se creía generalmente que todo conocimiento apriorístico *debe* ser «analítico». Mediante ejemplos explicaremos mejor lo que significa esta palabra. Si digo: «un hombre calvo es un hombre», «una figura plana es una figura», «un mal poeta es un poeta», enuncio un juicio puramente analítico; el sujeto de que hablo es dado como algo que tiene, por lo menos, dos propiedades, una de las cuales es escogida para ser afirmada de él. Tales proposiciones son triviales, y nadie las enunciaría en la vida real, salvo un orador que prepara el camino para una pieza sofística. Se denominan «analíticos» porque el predicado es obtenido por el mero análisis del sujeto. Antes de Kant se pensaba que todos los juicios de los cuales podemos estar ciertos *a priori* eran de esta especie; que todos tenían un predicado que era sólo una parte del sujeto, del cual era afirmado.

De ser así, nos veríamos envueltos en una contradicción formal si tratáramos de negar algo que pudiera ser conocido *a priori*. Decir «un hombre calvo no es un calvo» afirmaría y negaría la calvicie de un mismo hombre y sería contradictorio consigo mismo. Así, según los filósofos anteriores a Kant, la ley de contradicción que afirma que nada puede al mismo tiempo tener y no tener una determinada propiedad, bastaría para establecer la verdad de todo conocimiento *a priori*.

Hume (1711-1776), que precedió a Kant, aceptando el punto de vista usual en lo que se refiere al conocimiento *a priori*, descubrió que en muchos casos que se habían supuesto anteriormente analíticos, y especialmente en el caso de la causa y el efecto, la conexión era realmente sintética. Antes de Hume, por lo menos los

racionalistas habían supuesto que el efecto podría ser lógicamente deducido de la causa, si pudiéramos alcanzar un conocimiento suficiente. Hume arguyó —correctamente, según se admite generalmente hoy— que esto no sería posible. De ahí dedujo la proposición mucho más dudosa, según la cual nada puede ser conocido *a priori* sobre la conexión de la causa y el efecto. Kant, que había sido educado en la tradición racionalista, experimentó gran perturbación ante el escepticismo de Hume, y trató de hallarle una respuesta. Se dio cuenta de que no sólo la conexión de causa y efecto, sino todas las proposiciones de la aritmética y la geometría son «sintéticas», es decir, no son analíticas: en todas estas proposiciones, el análisis del sujeto no puede revelar el predicado. Su ejemplo característico era la proposición 7+5=12. Mostró, con perfecta exactitud, que 7 y 5 deben ser puestos juntos para que den 12: la idea de 12 no está contenida en ellos, ni aun en la idea de ponerlos juntos. Así, fue conducido a la conclusión de que toda la matemática pura, aunque apriorística, es sintética; y esta conclusión suscitaba un nuevo problema al cual trató de hallar una solución:

El problema que situó Kant al principio de la filosofía, es decir, «¿Cómo es posible una matemática pura?» es interesante y difícil, y toda filosofía que no sea puramente escéptica, debe hallarle alguna respuesta. La respuesta de los empíricos puros, según la cual nuestro conocimiento matemático es derivado por inducción, de ejemplos particulares, es inadecuada, como hemos visto, por dos razones; primero, porque la validez del principio inductivo mismo no puede ser probada por inducción; segundo, porque las proposiciones generales de la matemática, como «dos y dos siempre son cuatro», pueden ser conocidas evidentemente con certeza mediante la consideración de un solo ejemplo, y nada ganan con la enumeración de otros casos en los cuales se hallarían también que son ciertas. Así, nuestro conocimiento de las proposiciones generales de la matemática (y lo mismo se aplica a la lógica) debe ser considerado como diferente de nuestro conocimiento (meramente probable) de las generalizaciones empíricas, como «todos los hombres son mortales».

El problema surge del hecho de que este conocimiento es general, mientras que la experiencia es particular. Parece raro que seamos manifiestamente capaces de conocer por adelantado algunas verdades sobre objetos particulares cuya experiencia no hemos tenido todavía; pero no se puede dudar fácilmente de que la lógica y la aritmética sean aplicables a tales objetos. No sabemos cuáles serán los habitantes de Londres dentro de cien años, pero sabemos que dos de ellos y dos serán cuatro. Este evidente poder de anticipar los hechos en relación con las cosas de las cuales no tenemos la experiencia es ciertamente sorprendente. La solución kantiana a este problema, aunque en mi opinión no sea válida, es interesante. Es, sin embargo muy

difícil y se ha entendido de distinto modo por diferentes filósofos. Por tanto, sólo podemos dar un breve bosquejo de ella, y aun será considerado como equivocado por muchos expositores del sistema de Kant.

Kant sostenía que en toda nuestra experiencia hay dos elementos que distinguir: uno debido al objeto (es decir, a lo que hemos denominado «objeto físico») y otro debido a nuestra propia naturaleza. Hemos visto al hablar de la materia y de los datos de los sentidos, que el objeto físico es diferente de los datos de los sentidos asociados, y que los datos de los sentidos deben ser considerados como el resultado de la interacción entre el objeto físico y nosotros mismos. Hasta aquí estamos de acuerdo con Kant. Pero lo característico de Kant es la manera como distribuye respectivamente los papeles de nosotros mismos y del objeto físico. Considera que el material bruto dado en la sensación —el color, la dureza, etc— es debido al objeto, y lo que aportamos nosotros es la ordenación en el espacio y el tiempo y todas las relaciones entre los datos de los sentidos que resultan de su comparación o de considerar a una como la causa y a otro como el efecto o de cualquiera otra consideración. La razón más importante en favor de este punto de vista es que parece que tenemos un conocimiento apriorístico del espacio y del tiempo y de la causalidad y de la comparación, pero no del material bruto de la sensación actual. Podemos estar seguros, dice, de que todo lo que experimentamos manifestará las características que nuestro conocimiento apriorístico afirma de ello, porque estos caracteres son debidos a nuestra propia naturaleza y por consiguiente, nada puede caer bajo nuestra experiencia sin adquirir estos caracteres.

El objeto físico que denomina «la cosa en sí»[4], lo considera como esencialmente incognoscible; lo que podemos conocer es el objeto tal como se da en la experiencia, al cual denomina el «fenómeno». Siendo el fenómeno un producto combinado de nosotros mismos y de la cosa en sí, tendrá evidentemente los caracteres que nos son debidos y se conformará, por lo tanto, con nuestro conocimiento apriorístico. Por consiguiente, este conocimiento, aunque verdadero para toda experiencia actual y posible, no debe suponerse que se pueda aplicar fuera de la experiencia. Así, a pesar de la existencia del conocimiento apriorístico, nada podemos saber sobre la cosa en sí o sobre lo que no es objeto actual o posible de experiencia. De este modo trata de conciliar y armonizar las disputas de los

[4] La «cosa en sí» de Kant, es, por definición, idéntica al objeto físico, es decir, es la causa de las sensaciones; mas por las propiedades deducidas de la definición no le es idéntica, puesto que Kant sostenía (a pesar de algunas inconsecuencias en lo que se refería a la causa) que podemos conocer que ninguna de las categorías es aplicable a la «cosa en sí».

racionalistas con los argumentos de los empiristas.

Aparte los motivos accesorios por los cuales puede ser criticada la filosofía de Kant, hay una objeción esencial que aparece fatalmente desde el momento en que intentamos tratar, mediante su método, el problema del conocimiento apriorístico. La cosa de que se trata de dar cuenta es nuestra certeza de que los hechos se conformarán siempre con la lógica y la aritmética. Decir que la lógica y la aritmética son contribuciones nuestras, no resuelve el problema. Nuestra naturaleza, lo mismo que otra cosa cualquiera, es un hecho del mundo existente, y no podemos tener la certeza de que permanecerá constante. Si Kant tuviera razón, podría ocurrir que mañana nuestra naturaleza cambiara de tal modo que dos y dos llegaran a ser cinco. Esta posibilidad no parece habérsele ocurrido; sin embargo, es suficiente para destruir totalmente la certeza y la universalidad que deseaba recabar para las proposiciones aritméticas. Verdad es que esta posibilidad es en rigor incompatible con el punto de vista de Kant, según el cual el tiempo mismo es una forma impuesta por el sujeto a los fenómenos, de tal modo que nuestro yo real no está en el tiempo ni tiene mañana. Pero, sin embargo, siempre deberá suponer que el orden del tiempo de los fenómenos es determinado por los caracteres de lo que está más allá de los fenómenos, y esto basta para la substancia de nuestro argumento.

Además, la reflexión parece establecer claramente que, si hay alguna verdad en nuestras creencias matemáticas, deben aplicarse a las cosas lo mismo si pensamos que si no pensamos en ellas. Dos objetos físicos y dos objetos físicos deben ser cuatro objetos físicos, aun si no podemos tener la experiencia de objetos físicos. Afirmar esto es evidentemente el designio de nuestro pensamiento cuando nos representamos que dos y dos son cuatro. Su verdad es tan indubitable como la verdad de la afirmación de que dos fenómenos y dos fenómenos son cuatro fenómenos. Así, la solución de Kant limita indebidamente el objeto de las proposiciones apriorísticas, además de fallar en la tentativa de explicar su certeza.

Aparte las doctrinas especiales sostenidas por Kant, es muy corriente entre los filósofos considerar lo apriorístico como en cierto modo mental, como algo que se refiere mejor al modo como pensamos que a un hecho del mundo exterior. Hemos señalado en el capítulo precedente los tres principios comúnmente denominados «leyes del pensamiento». El punto de vista que ha dado lugar a esta denominación es natural, pero hay fuertes razones para pensar que es erróneo. Tomemos, por ejemplo, el principio de contradicción. Se enuncia comúnmente en la forma: «Nada puede al mismo tiempo ser y no ser», con lo cual se quiere expresar el hecho de que nada puede, a la vez, tener y no tener una cualidad dada. Si, por ejemplo, un árbol es un haya, no puede al mismo tiempo no ser un haya; si mi mesa es rectangular, no puede

al mismo tiempo no ser rectangular, y así sucesivamente.

Ahora bien; es natural denominar a este principio una ley del pensamiento, porque por el *pensamiento* más bien que por la observación exterior llegamos a la persuasión de que es necesariamente verdadero. Cuando hemos visto que un árbol es un haya no tenemos necesidad de mirarlo de nuevo para asegurar que no puede al mismo tiempo no ser un haya; el pensamiento basta para conocer que esto es imposible. Pero no deja de ser un error llegar a la conclusión de que es una *ley del pensamiento*. Lo que creernos cuando creemos en el principio de contradicción no es que el espíritu esté constituido de tal modo que nos sea preciso creer en la ley de contradicción. *Esta* creencia es un resultado subsiguiente de la reflexión psicológica, que presupone la creencia en el principio de contradicción. La creencia en el principio de contradicción es una creencia relativa a cosas, no sólo relativa a pensamientos. No es, por ejemplo, la creencia de que si *pensamos* que un árbol es un haya, no podemos *pensar* al mismo tiempo que no es un haya; es la creencia de que si el árbol es un haya. no puede al mismo tiempo no ser un haya. Así, el principio de contradicción se refiere a cosas y no meramente a pensamientos; y aunque la creencia en el principio de contradicción sea un pensamiento, el principio de contradicción mismo no es un pensamiento, sino un hecho que concierne a las cosas del mundo. Si lo que creemos, cuando creemos en el principio de contradicción, no fuera verdad de las cosas del mundo, el hecho de que nos viéramos compelidos a *pensarlo* como verdadero no impediría que el principio de contradicción fuese falso. Esto prueba que el principio de contradicción no es una ley del *pensamiento*.

Un argumento análogo se puede aplicar a todos los juicios *a priori*. Cuando juzgamos que dos y dos son cuatro, no efectuamos un juicio sobre nuestros pensamientos, sino sobre todos los pares actuales o posibles. El hecho de que nuestro espíritu esté constituido de tal modo que debe creer que dos y dos son cuatro, aunque sea verdad, no es evidentemente lo que afirmamos cuando afirmamos que dos y dos son cuatro. Así, nuestro conocimiento *a priori* —si no es erróneo, no es simplemente un conocimiento sobre la constitución de nuestro espíritu, sino que es aplicable a todo lo que el mundo pueda contener, lo mismo a lo mental que a lo no mental.

De hecho parece que todo nuestro conocimiento apriorístico se refiere a entidades que no *existen*, propiamente hablando, ni en el mundo mental ni en el físico. Estas entidades son de tal naturaleza que pueden ser designadas por las partes del lenguaje que no son substantivos, como las cualidades y las relaciones. Supongamos, por ejemplo, que estoy en mi habitación. Yo existo y mi habitación existe; pero ¿existe «en»? Sin embargo, es evidente que la palabra «en» tiene un sentido; indica una

relación que se mantiene entre yo y mi habitación. Esta relación es algo, aunque no podamos decir que existe, en el mismo sentido en que existimos yo y mi habitación. La relación «en» es algo sobre lo cual podemos pensar y que podemos comprender, pues si no pudiéramos comprenderla, no podríamos entender la frase: «Estoy en mí habitación». Muchos filósofos, siguiendo a Kant, han sostenido que las relaciones son obra del espíritu, que las cosas en sí mismas no tienen relaciones, pero el espíritu las reúne en un acto de pensamiento y produce así las relaciones que juzga que poseen.

Sin embargo, esta opinión parece prestarse a objeciones análogas a las que hemos suscitado antes frente a Kant. Parece evidente que no es el pensamiento quien produce la verdad de la proposición: «Estoy en mi habitación». Puede ser verdad que haya una cucaracha en mi habitación, aun en el caso en que ni yo, ni la cucaracha, ni nadie conozca esta verdad; pues esta verdad concierne sólo a la cucaracha y a la habitación y no depende de ninguna otra cosa. Así, las relaciones como veremos más ampliamente en el capítulo siguiente deben ser colocadas en un mundo que no es ni mental ni físico. Este mundo tiene gran importancia para la filosofía, y en particular para el problema del conocimiento apriorístico. En el capítulo próximo trataremos de explicar su naturaleza y su posición entre los problemas de que nos hemos ocupado.

9

El mundo de los universales

Al final del capítulo precedente hemos visto que determinadas entidades como las relaciones parecen tener un ser en algún modo diferente del de los objetos físicos y diferente también del de los espíritus y del de los datos de los sentidos. En el presente capítulo hemos de considerar cuál es la naturaleza de esta especie de seres y cuáles son los objetos que tienen esta especie de ser. Empezaremos por la última cuestión.

El problema de que nos vamos a ocupar ahora es muy antiguo, puesto que fue introducido en la filosofía por Platón. La «teoría de las ideas», de Platón, es una tentativa por resolver este gran problema, y a mi juicio es uno de los intentos mejor logrados hasta ahora. La teoría que defenderemos en lo que sigue es, en un sentido amplio, la de Platón, sólo con las modificaciones que el tiempo ha demostrado ser necesarias.

La manera como el problema fue planteado por Platón es aproximadamente la siguiente: Consideremos, por ejemplo, la noción de *justicia*. Si nos preguntamos qué es la justicia, es natural proceder considerando uno, dos, tres... actos justos para descubrir lo que tienen de común. En cierto modo, todos deben participar de una naturaleza común, que hallaremos en todo lo justo y no en otra cosa. Esta naturaleza común, en virtud de la cual todas son justas, será la justicia misma, la pura esencia cuya mezcla con los hechos de la vida ordinaria produce la multiplicidad de los actos justos. Lo mismo ocurre para cualquier otra palabra que pueda ser aplicable a varios hechos, como por ejemplo, la «blancura».

La palabra será aplicable a un número de objetos particulares porque participan todos en una común naturaleza o esencia. Esta pura esencia es lo que Platón denomina una «idea» o «forma». (No es preciso suponer que las «ideas», en este sentido, existen en el espíritu, aunque puedan ser aprehendidas por el espíritu.) La «idea» de justicia no es idéntica con algo que sea justo; es algo distinto de las cosas particulares, de lo cual las cosas particulares participan. No siendo particular, no puede a su vez existir en el mundo de los sentidos. Además, no es fugaz y cambiante como los objetos de los sentidos; es eternamente ella misma, inmutable e indestructible.

Así Platón se ve conducido a un mundo suprasensible, más real que el mundo ordinario de los sentidos, el mundo inmutable de las ideas, el único que da al de los sentidos el pálido reflejo de realidad que puede pertenecerle. El verdadero mundo real, para Platón, es el mundo de las ideas; pues todo lo que podemos tratar

de decir sobre las cosas del mundo de los sentidos, se reduce a indicar que participan en tales y cuales ideas, las cuales, por consiguiente, constituyen toda su peculiaridad. Fácil es pasar de aquí a un cierto misticismo. Podemos esperar, en una mística iluminación, *ver* las ideas como vemos los objetos de los sentidos; imaginar que las ideas existen en el cielo. Estos desarrollos místicos son muy naturales, pero la base de la teoría está en la lógica, y corno fundada en la lógica debemos considerarla aquí.

La palabra *idea* ha adquirido, en el curso del tiempo, varias acepciones susceptibles de desorientarnos si las aplicamos a las «ideas» de Platón. Usaremos, pues, la palabra *universal* en lugar de la palabra idea, para indicar lo que quiere decir Platón. La esencia de esta especie de entidad de que habla Platón consiste en ser opuesta a las cosas particulares que se dan en la sensación. Hablamos de lo que se da en la sensación o es de la misma naturaleza de lo que se da en la sensación, como de un *particular*; por oposición, un *universal* será algo que puede ser compartido por varios particulares y tiene los caracteres que, como hemos visto, distinguen la justicia y la blancura de los actos justos y de las cosas blancas.

Cuando examinamos las palabras del lenguaje ordinario, hallamos, a grandes rasgos, que los nombres propios representan los particulares, mientras que los otros substantivos, los adjetivos, las preposiciones y los verbos representan los universales. Los pronombres representan particulares, pero son ambiguos; sólo por el contexto o las circunstancias de su empleo sabemos a qué particulares se refieren. La palabra *ahora* representa un particular, es decir, el momento presente; pero, como los pronombres, representa un particular ambiguo, porque el presente cambia constantemente.

Veremos que no es posible hacer una frase sin emplear por lo menos una palabra que designe un universal. Lo más que se podría lograr sería una proposición como: «Quiero esto». Pero aun aquí, la palabra *quiero* designa un universal, pues yo puedo querer otras cosas, y otros pueden querer cosas. Así, todas las verdades implican universales, y todo conocimiento de verdades implica el conocimiento directo de universales.

Casi todas las palabras del diccionario representan universales, y, sin embargo, es raro que casi nadie —salvo los estudiosos de la filosofía— se dé cuenta de que existen tales entidades. No nos es natural detenernos, en una frase, en las palabras que no representan particulares; y si nos vemos forzados a detenernos en una palabra que represente un universal, nuestra tendencia natural es pensar en ella deteniéndonos en alguno de los particulares que participan del universal. Si oímos, por ejemplo, la frase:. «La cabeza de Carlos I fue cortada», pensamos muy naturalmente en Carlos I, en la cabeza de Carlos I, y en la operación de cortar su

cabeza, todo lo cual son particulares; pero no nos es natural pensar en lo que significa la palabra «cabeza» o la palabra «cortar», que son universales. Tales palabras nos parecen incompletas e insubstanciales; parecen demandar un contexto antes de poder hacer algo con ellas. Así logramos evitar toda noticia de los universales como tales, hasta que el estudio de la filosofía los impone a nuestra atención.

Aun entre los filósofos, podemos decir, *grosso modo*, que sólo los universales enunciados mediante adjetivos y substantivos han sido con mucha frecuencia reconocidos, mientras que los enunciados por medio de verbos y preposiciones han sido usualmente descuidados. Esta omisión ha tenido un efecto considerable sobre la filosofía; no es tal vez aventurado decir que la mayor parte de los metafísicos, a partir de Spinoza, han sido ampliamente determinados por ella. Esto ha ocurrido, en resumen, como sigue: generalmente hablando, los adjetivos y los nombres comunes expresan cualidades de cosas singulares, mientras que las preposiciones y los verbos sirven para expresar relaciones entre dos o más cosas. Así el descuido de las preposiciones y los verbos, conducía a la creencia de que toda proposición puede ser considerada como la atribución de una propiedad a un objeto singular, mejor que como la expresión de una relación de dos o más cosas. Por consiguiente, esto supuesto, no pueden considerarse como entidades las relaciones entre las cosas. De ahí que, o no puede haber más que una cosa en el Universo, o, si hay varias, no es posible en modo alguno una interacción entre ellas, puesto que toda interacción sería una relación, y las relaciones son imposibles.

La primera de estas teorías, que fue defendida por Spinoza, y es sostenida hoy por Brandley y otros filósofos, se denomina *monismo*; la segunda, que fue defendida por Leibniz, pero no es muy corriente hoy, se denomina *monadismo*, porque cada una de las cosas aisladas se denomina *mónada*. Estas dos filosofías opuestas, por muy interesantes que sean, resultan, en mi opinión, de una atención indebida a una clase de universales, la representada por adjetivos y substantivos, en detrimento de los verbos y las preposiciones.

De hecho, si alguien tratara de negar en absoluto la existencia de los objetos universales, hallaríamos que no podemos probar estrictamente la existencia de entidades tales como las *cualidades*, es decir, los universales representados por adjetivos y substantivos, mientras que podemos probar que es preciso que haya *relaciones*, es decir, la clase de universales generalmente representados por los verbos y las preposiciones. Tomemos, por ejemplo, el universal *blancura*. Si creemos que este universal existe, diremos que las cosas son blancas porque tienen la cualidad de la blancura. No obstante, este punto de vista ha sido enérgicamente negado por Berkeley y Hume, seguidos en este punto por los empiristas más recientes. La forma

adoptada por su negativa consistió en no admitir la existencia objetiva de las «ideas abstractas». Si pensamos en la blancura, dicen, formamos la imagen de alguna cosa blanca particular y razonamos sobre este particular cuidando de no deducir nada de él que no podamos ver que es igualmente verdadero de cualquiera otra cosa blanca. Como descripción de nuestro proceso mental efectivo, esto es sin duda ampliamente verdadero. En geometría, por ejemplo, si queremos demostrar algo relativo a todo triángulo, trazamos un triángulo particular y razonamos sobre él, cuidando de no emplear ningún carácter que no comparta con los demás triángulos. El principiante juzga con frecuencia útil, para evitar el error, trazar varios triángulos, tan diferentes entre sí como sea posible, para estar seguro de que su razonamiento se aplica igualmente a todos ellos. Pero surge una dificultad en cuanto nos preguntamos cómo conocemos que una cosa es blanca o es un triángulo. Si queremos evitar los universales *blancura* y *triangularidad* debemos escoger alguna mancha particular de blanco o algún triángulo particular, y decir que algo es blanco o es un triángulo cuando tiene la especie exacta de semejanza con el particular que hemos escogido. Pero entonces la semejanza requerida será un universal. Puesto que hay muchas cosas blancas, la semejanza debe mantenerse entre muchos pares de cosas blancas particulares; y ésta es la característica de un universal. Inútil decir que hay una semejanza diferente para cada par, pues entonces deberemos decir que estas semejanzas se asemejan entre sí, y así nos veremos forzados, en fin, a admitir la semejanza como un universal. Por lo tanto, la relación de semejanza debe ser un verdadero universal. Y una vez forzados a admitir este universal, comprenderemos que es inútil continuar inventando teorías difíciles e improbables, para evitar la admisión de universales como la blancura y la triangularidad.

Berkeley y Hume no llegaron a percibir esta posible refutación de su negación de las «ideas abstractas», porque, lo mismo que sus adversarios, pensaban sólo en las *cualidades* e ignoraban completamente las *relaciones* como universales. Tenemos aquí otro respecto en el cual los racionalistas parecen haber estado en lo cierto frente a los empiristas, aunque por haber descuidado o negado las relaciones, las deducciones de los racionalistas estaban incluso más expuestas que las de los empiristas a ser mal interpretadas.

Ahora que hemos visto la necesidad de que entidades tales existan como universales, es preciso demostrar que su esencia no es meramente mental. Es decir, que la esencia que les pertenece, sea la que fuere, es independiente de que sean pensadas o aprehendidas en algún modo por un espíritu. Nos hemos referido ya a este asunto al final del capítulo precedente, pero debemos considerar ahora, de un modo más completo, qué clase de esencia pertenece a los universales.

Consideremos una proposición como,«Edimburgo está al norte de Londres». Tenemos aquí una relación entre dos lugares, y parece evidente que la relación subsiste independientemente del conocimiento que tenemos de ella. Cuando aprendemos que Edimburgo está al norte de Londres, aprendemos algo que se refiere sólo a Edimburgo y Londres; no somos causa de la verdad de la proposición porque la conozcamos; al contrario, aprendemos simplemente un hecho que era ya antes de que lo conociéramos. La parte de la superficie de la tierra en que está Edimburgo estaría al norte del lugar en que está Londres aunque no hubiera ningún ser humano para conocer el norte y el sur, y aunque no hubiera en absoluto espíritus en el Universo. Esto, naturalmente, muchos filósofos lo niegan, ya por las razones de Berkeley, ya por las de Kant. Pero hemos considerado ya estas razones y decidido que son defectuosas. Podemos admitir, pues, como verdadero que nada mental es presupuesto en el hecho de que Edimburgo esté al norte de Londres. Pero este hecho implica la relación «al norte de», que es universal; y sería imposible que el hecho total nos envolviese nada mental si la relación «al norte de», una de las partes constituyentes del hecho, implicara algo mental. Debemos admitir, pues, que la relación, lo mismo que los términos relacionados, no depende del pensamiento, sino que pertenece al mundo independiente que el pensamiento aprende pero no crea.

Sin embargo, esta conclusión ofrece la dificultad de que la relación «al norte de» no parece *existir* en el mismo sentido en que existen Edimburgo y Londres. Si preguntamos «¿Dónde y cuándo existe esta relación?» es preciso responder: «En ninguna parte y en ningún tiempo». No hay lugar ni tiempo en el cual podamos hallar la relación «al norte de». No existe en Edimburgo mejor que en Londres, pues relaciona a ambas y es neutral entre ellas. No se puede decir tampoco que exista en un tiempo particular. Ahora bien; todo lo que puede ser aprehendido por los sentidos o por la introspección existe en algún tiempo particular; la relación «el norte de» difiere, pues, radicalmente de esas cosas. No está en el espacio ni en el tiempo, ni es material ni mental. No obstante, es algo.

En una larga medida, esta especie tan peculiar de ser que pertenece a los universales, es lo que ha conducido a muchos a suponer que son mentales. Podemos pensar en un universal, y nuestro pensamiento existe entonces en un sentido perfectamente ordinario, como cualquier otro acto mental. Supongamos, por ejemplo, que pensamos en la blancura. Podemos decir entonces, en *algún modo*, que «la blancura está en nuestro espíritu». Tenemos aquí la misma ambigüedad que hemos notado al discutir a Berkeley en el capítulo 4. En sentido estricto, no es la blancura lo que está en nuestro espíritu, sino el acto de pensar la blancura. La ambigüedad —conexa con la precedente— de la palabra *idea* que notamos en aquel momento, es

Bertrand Russell Los problemas de la filosofía

también aquí la causa de la confusión. En un sentido de la palabra, es decir, el sentido en el cual designa el objeto del acto de pensamiento, la blancura es una «idea». De ahí que, si no nos prevenimos contra la ambigüedad, podemos llegar a pensar que la blancura es una «idea» en el otro aspecto, es decir, un acto del pensamiento; y así llegamos a pensar que la blancura es algo mental. Pero, al pensar así, la privamos de su cualidad esencial: la universalidad. El acto de pensamiento es necesariamente algo diferente del de otro hombre; el acto de pensamiento de un hombre en un momento dado es necesariamente algo diferente del acto de pensamiento del mismo hombre en otro momento. Así, si la blancura fuese el pensamiento como opuesto a su objeto, dos hombres diferentes no podrían pensar en ella, y el mismo hombre no la podría pensar dos veces. Lo que tienen de común varios pensamientos distintos de la blancura es su *objeto*, y este objeto es diferente de todos ellos. Así, los universales no son pensamientos, aunque cuando son conocidos sean objetos del pensamiento.

Hallaremos oportuno hablar sólo de cosas *existentes* cuando están en el tiempo, es decir, cuando podemos indicar algún tiempo en el cual existen (sin excluir la posibilidad de que existan en todo tiempo). Así, *existen* pensamientos y sentimientos, objetos espirituales, y físicos. Pero los universales no existen en este sentido; diremos que *subsisten* o que *tienen una esencia*, donde «esencia» se opone a «existencia» como algo intemporal. Por consiguiente, el mundo de los universales puede ser definido como el mundo de la esencia. El mundo de la esencia es inalterable, rígido, exacto, delicioso para el matemático, el lógico, el constructor de sistemas metafísicos, y todos los que aman la perfección más que la vida. El mundo de la existencia es fugaz, vago, sin límites precisos, sin un plan o una ordenación clara, pero contiene todos los pensamientos y los sentimientos, todos los datos de los sentidos y todos los objetos físicos, todo lo que puede hacer un bien o un mal, todo lo que representa una diferencia para el valor de la vida y del mundo.

Según nuestros temperamentos, preferimos la contemplación del uno o el otro. El que no prefiramos nos parecerá probablemente una pálida sombra del que preferimos, apenas digno de ser considerado, en algún aspecto, como real. Pero la verdad es que ambos tienen el mismo derecho a nuestra imparcial atención, ambos son reales y ambos son importantes para el metafísico. En realidad, tan pronto como hemos distinguido ambos mundos, se hace necesario considerar sus relaciones.

Pero, ante todo, debemos examinar nuestro conocimiento de los universales. Esta consideración nos ocupará en el capítulo siguiente, donde hallaremos que mediante ella se resuelve el problema del conocimiento apriorístico por el cual hemos sido conducidos a pensar en los universales.

10

Nuestro conocimiento de los universales

En relación con el conocimiento de un hombre en un momento dado, los universales, como los particulares pueden dividirse del siguiente modo: los que son conocidos directamente, los que son conocidos por *referencia* y los que no son conocidos ni directamente ni por referencia.

Consideremos en primer lugar el conocimiento directo de los universales. Es evidente, por lo pronto, que conocemos directamente universales como lo blanco, lo rojo, lo negro, lo dulce, lo agrio, lo sonoro, lo duro, etc., es decir, las cualidades de que dan ejemplo los datos de los sentidos. Cuando vemos una mancha blanca, conocemos directamente, en primer lugar, esta mancha particular; pero al ver varias manchas blancas, aprendemos fácilmente a abstraer la blancura que tienen todas en común, y al hacerlo, aprendemos a tener un conocimiento directo de la blancura. Un procedimiento análogo nos proporciona el conocimiento directo de cualquiera otro universal de la misma especie. Los universales de esta clase pueden ser denominados «cualidades sensibles». Pueden ser aprehendidos con un esfuerzo de abstracción menor que los otros, y parecen menos alejados de los particulares que los otros universales.

Pasemos luego a las relaciones. Las más fáciles de aprehender son las que existen entre las partes diferentes de un complejo de datos de los sentidos. Por ejemplo, puedo ver de un vistazo el conjunto de la página sobre que escribo; así, la página entera es incluida en un dato de los sentidos. Pero percibo que unas partes de la página están a la izquierda de otras y unas encima de las otras. El proceso de abstracción en este caso parece realizarse del siguiente modo: veo sucesivamente varios datos de los sentidos en los cuales unas partes están a la izquierda de las otras; percibo, como en el caso de diferentes manchas blancas, que todos estos datos de los sentidos tienen algo de común, y por abstracción hallo que lo que tienen de común es una cierta relación entre sus partes, es decir, la relación que denomino «estar a la izquierda de». De este modo adquiero el conocimiento directo de la relación universal.

Del mismo modo llego a darme cuenta de la relación de «antes y después» en el tiempo. Supongamos que he oído el tañido de unas campanas: cuando suena la última campanada, puedo retener en mi espíritu el conjunto de los sonidos y percibir que las primeras campanadas han precedido a las demás. En la memoria me doy cuenta también de que lo que recuerdo ha precedido al tiempo presente. De cualquiera de estas fuentes puedo abstraer la relación universal de «antes y después», exactamente

como he abstraído la relación universal «estar a la izquierda de». Así, de las relaciones de tiempo, como de las de espacio, podemos tener un conocimiento directo.

Otra relación de la cual adquirimos un conocimiento directo de un modo muy parecido, es la de semejanza. Si veo simultáneamente dos matices de verde, puedo ver que se parecen entre sí; si veo al mismo tiempo un matiz de rojo, puedo ver que los dos verdes tienen más semejanza entre sí que cualquiera de ellos con el rojo. De est modo adquiero el conocimiento directo del universal *semejanza* o *similaridad*.

Entre universales, como entre particulares, hay relaciones que podemos conocer inmediatamente. Acabamos de ver que podemos percibir que la semejanza entre dos matices de verde es mayor que la semejanza entre un matiz de rojo y uno de verde. Aquí se trata de una relación, a saber, «mayor que», entre dos relaciones. Nuestro conocimiento de tales relaciones, aunque requiere un poder de abstracción mayor que para percibir las cualidades de los datos de los sentidos, parece ser igualmente inmediato y (por lo menos en algunos casos) igualmente indudable. Así, hay un conocimiento inmediato de los universales lo mismo que de los datos de los sentidos.

Volviendo ahora al problema del conocimiento apriorístico que hemos dejado sin solución cuando. hemos empezado a considerar los universales, nos hallamos frente a él en una situación muchísimo más satisfactoria. Volvamos a la proposición «dos y dos son cuatro». Es claramente evidente, según lo que hemos dicho, que esta proposición expresa una relación entre el universal «dos» y el universal «cuatro». Esto sugiere una proposición que es preciso tratar de establecer; es decir: *Todo conocimiento apriorístico se refiere exclusivamente a las relaciones entre universales*. Esta proposición es de la mayor importancia y nos ayudará muchísimo para la solución de las dificultades que hallábamos precedentemente en relación con el conocimiento apriorístico.

El único caso en el cual podría parecer, a primera vista, que nuestra proposición fuera inexacta, es el caso de una proposición *a priori*, que afirme que *toda* una clase de particulares pertenece a otra clase de particulares, o (lo que se reduce a lo mismo), que *todos* los particulares que tienen una propiedad tienen también otra propiedad determinada. En este caso puede parecer que se trata de los particulares que tienen la propiedad, mejor que de la propiedad misma. La proposición «dos y dos son cuatro» está precisamente en este caso, puesto que puede ser expresada en la forma. «Algún dos y algún dos son cuatro», o «una colección formada por dos doses es una colección de cuatro». Si podemos demostrar que proposiciones como ésta se refieren realmente a universales, nuestra afirmación puede considerarse como probada.

Un procedimiento para descubrir a qué se refiere una proposición es preguntarnos qué palabras es preciso entender —en otros términos, qué objetos debemos conocer directamente— para ver lo que significa la proposición. Una vez advertido lo que significa la proposición, aun no sabiendo todavía si es verdadera o falsa, es evidente que debemos tener un conocimiento directo de las cosas, cualesquiera que sean, a las cuales se refiere realmente la proposición. Apliquemos esta prueba, y aparecerá que muchas proposiciones que pueden parecer referirse a particulares se refieren realmente tan sólo a universales. En el caso especial de «dos y dos son cuatro», aun si lo interpretamos como «una colección formada de dos doses es una colección de cuatro», es evidente que podemos *comprender* la proposición, es decir, podemos ver qué es lo que afirma, desde el momento en que sabemos lo que significa «colección», «dos» y «cuatro». Es perfectamente innecesario conocer todos los pares del mundo: si fuese necesario, es evidente que no entenderíamos jamás la proposición, puesto que los pares son infinitos en número y, por consiguiente, jamás podríamos conocerlos todos. Así, aunque nuestra afirmación general *implique* afirmaciones sobre pares particulares, *tan pronto sabemos que hay en efecto pares particulares,* no afirma por sí misma ni implica que tales pares particulares existan, ni afirma, por consiguiente, nada sobre ningún par particular actual. La afirmación se refiere al universal «par», no a este o aquel par.

Así, la afirmación «dos y dos son cuatro» se refiere exclusivamente a universales y, por consiguiente, puede ser conocida por cualquiera que tenga el conocimiento directo de los universales de que se trata y pueda percibir la relación entre ellos que la afirmación expresa. Es preciso admitir como un hecho, descubierto al reflexionar sobre nuestro conocimiento, que tenemos en ocasiones el poder de descubrir tales relaciones entre universales, y de conocer por lo tanto proposiciones generales apriorísticas, como las de la aritmética y de la lógica. Lo que parecía misterioso, cuando considerábamos anteriormente este conocimiento es que parecía anticipar y gobernar la experiencia. Pero podemos ver ahora que se trataba de un error. *Ningún* hecho que se refiere a algo capaz de ser experimentado puede ser conocido independientemente de la experiencia. Sabemos *a priori* que dos cosas y dos cosas juntas serán cuatro cosas, pero *no sabemos a priori* que si Brown y Jones son dos, y Robinson y Smith son dos, Brown, Jones, Robinson y Smith son cuatro. La razón de esto está en que esta proposición no puede ser entendida en absoluto, si no sabemos que estas personas, Brown, Jones, Robinson y Smith existen, y esto sólo podemos conocerlo por la experiencia. Así, aunque nuestra proposición general sea apriorística, todas sus aplicaciones a cosas particulares actuales implican la experiencia y contienen, por lo tanto, un elemento empírico.

De este modo vemos que lo que parecía misterioso en nuestro conocimiento apriorístico, se fundaba simplemente en un error.

Puede servirnos para aclarar este punto la oposición entre un genuino conocimiento *apriorístico* y una generalización empírica, como «todos los hombres son mortales». También aquí podemos comprender lo que la proposición indica, desde el momento en que comprendemos los universales que contiene, es decir, hombre y mortal. Es evidentemente innecesario tener un conocimiento directo individual de toda la raza humana para *comprender* lo que la proposición significa. Así, la diferencia entre una proposición general *apriorística* y una generalización empírica no proviene del *sentido* de la proposición, sino del género de *prueba* en que se fundan. En el caso de la proposición empírica, la *prueba* consiste en los ejemplos particulares. Creemos que todos los hombres son mortales porque conocemos ejemplos innumerables de hombres que han muerto, y ningún ejemplo de hombre que haya vivido más allá de cierta edad. No lo creemos porque veamos una conexión entre el universal *hombre* y el universal *mortal*. Verdad es que la fisiología puede probar, fundándose en las leyes generales que gobiernan los cuerpos vivos, que existe una conexión entre *hombre* y *mortalidad*, lo cual nos permitirá afirmar nuestra proposición sin acudir a la prueba especial de los *hombres* que mueren. Pero esto significa tan sólo que nuestra generalización ha sido subsumida en una generalización más amplia, para la cual la evidencia es siempre de la misma especie, aunque más extensa. El progreso de la ciencia realiza constantemente tales subsunciones, y de este modo da una base inductiva cada día más amplia a las generalizaciones científicas. Pero aunque nos dé así un grado mayor de certeza, esta certeza no es de otra especie; su último fundamento sigue siendo inductivo, es decir, que deriva de los ejemplos y no de una conexión *apriorística* de universales como la que tenemos en lógica y aritmética.

Dos puntos opuestos debemos observar en lo que se refiere a las proposiciones generales apriorísticas. El primero es que, si conocemos muchos ejemplos particulares, nuestra proposición general puede formarse por lo pronto por inducción, y sólo percibir de un modo subsiguiente la conexión entre los universales. Sabemos, por ejemplo, que si trazamos perpendiculares a los lados de un triángulo desde los ángulos opuestos, las tres perpendiculares se cortan en un punto. Es perfectamente posible que, por lo pronto, hayamos sido conducidos a esta proposición, trazando en efecto perpendiculares en muchos triángulos y hallando que siempre se cortan en un punto; esta experiencia podría conducirnos a buscar la prueba general y a hallarla. Estos casos son corrientes en la experiencia de todos los matemáticos.

El otro punto es más interesante y de mayor importancia filosófica. Se trata

de que en ocasiones podemos conocer una proposición general en casos en que no conocemos ningún ejemplo particular de lo que afirma. Sea un caso como el que sigue: sabemos que dos números cualesquiera pueden ser multiplicados el uno por el otro, y dar un tercero denominado producto. Sabemos que todos los pares de enteros cuyo *producto* es inferior a 100 han sido efectivamente multiplicados entre sí y el valor del producto inscrito en una tabla de multiplicar. Pero sabemos también que el número de números enteros es infinito, y que sólo un número finito de pares de números enteros ha sido y será pensado por el hombre. De donde se sigue que hay pares de números enteros que no han sido ni serán jamás pensados por el ser humano y que todos se componen de números enteros cuyo producto es superior a 100. Así llegamos a la proposición: «Todo producto de dos enteros, que no han sido ni serán jamás pensados por el hombre, es superior a 100». Es una proposición general cuya verdad es innegable, y no obstante, por la naturaleza misma del caso, no podremos jamás dar un ejemplo de ella; puesto que dos números que podamos pensar son excluidos por los términos de la proposición.

Esta posibilidad de conocer proposiciones generales, de las cuales no podemos dar ejemplos, es con frecuencia negada, porque no se percibe que el conocimiento de tales proposiciones sólo requiere el conocimiento de relaciones entre universales y no requiere el conocimiento de ejemplos de los universales en cuestión Ahora bien; el conocimiento de estas proposiciones generales es absolutamente vital para una gran parte de lo que se admite generalmente como conocido. Hemos visto, por ejemplo, en nuestros primeros capítulos, que los objetos físicos, en, oposición con los datos de los sentidos, se obtienen sólo por inferencia y no son cosas de las cuales tengamos un conocimiento directo. Tampoco podemos conocer jamás una proposición de la forma, «esto es objeto físico», en la cual «esto» sea algo inmediatamente conocido. De ahí se sigue que de todo nuestro conocimiento referente a los objetos físicos no puede darse ningún ejemplo actual. Podemos dar ejemplos de datos de los sentidos asociados, pero no lo podemos dar del objeto físico actual. Así, nuestro conocimiento de los objetos físicos depende en su totalidad de esta posibilidad de un conocimiento general que no es posible dar ningún ejemplo. Y lo mismo ocurre para nuestro conocimiento de los espíritus de los demás y de cualquiera otra clase de objetos de los cuales no conocemos directamente ningún objeto.

Podemos ahora considerar en conjunto las fuentes de nuestro conocimiento tal como han aparecido en el curso de nuestros análisis. Debemos distinguir, en primer lugar, conocimientos de cosas y conocimiento de verdades. De cada uno se dan dos clases, conocimiento inmediato y conocimiento derivado. Nuestro conocimiento inmediato de las cosas, que denominamos *conocimiento directo*, comprende dos

especies, según que los objetos conocidos sean particulares o universales. Entre los particulares, tenemos conocimiento directo de los datos de los sentidos y (probablemente) de nosotros mismos. Entre los universales, no parece que haya un principio por medio del cual podemos decidir qué es lo que puede ser conocido directamente, pero es evidente que entre las cosas que pueden ser conocidas así, hay las cualidades sensibles, las relaciones de espacio y tiempo, la semejanza y ciertos universales lógicos abstractos. Nuestro conocimiento derivado de las cosas, que denominamos conocimiento por *referencia*, implica siempre el conocimiento directo de algo y el conocimiento de alguna verdad. Nuestro conocimiento inmediato de verdades puede denominarse conocimiento *intuitivo*, y las verdades de este modo conocidas pueden denominarse verdades *evidentes por sí*. Entre estas verdades se hallan incluidas las que enuncian simplemente lo que es dado en la sensación, y también ciertos principios abstractos lógicos y aritméticos, y (aunque con menos certeza) ciertas proposiciones éticas. Nuestro conocimiento *derivado* de verdades comprende todo lo que podemos deducir de las verdades evidentes por sí, mediante principios de la deducción evidentes por sí.

Si este resumen es correcto, todo nuestro conocimiento de verdades depende de nuestro conocimiento intuitivo. Es, por lo tanto, muy importante considerar la naturaleza y el alcance del conocimiento intuitivo, del mismo modo que antes hemos considerado la naturaleza y el alcance del conocimiento directo. Pero el conocimiento de verdades suscita otro problema, que no se planteaba en relación con el conocimiento de cosas, es decir, el problema del *error*. Algunas de nuestras creencias resultan ser erróneas. Por consiguiente, se hace necesario considerar cómo podemos —si es que podemos— distinguir el conocimiento del error. Este problema no se plantea en relación con el conocimiento directo, sea cual fuera su objeto; ni aun en el sueño y la alucinación hay error mientras no vamos más allá del objeto inmediato: sólo puede surgir el error si consideramos el objeto inmediato, es decir, el dato de los sentidos, como el signo de algún objeto físico. Así los problemas relacionados con el conocimiento de verdades son más difíciles que los que se refieren al conocimiento de cosas. Examinaremos, como el primero de los problemas relacionados con el conocimiento de verdades, la naturaleza y el alcance de nuestros juicios intuitivos.

11

El conocimiento intuitivo

Tenemos ordinariamente la impresión de que todo lo que creemos debe ser susceptible de prueba, o por lo menos de ser demostrado como sumamente probable. A muchos les parece que una creencia de la cual no se pueda dar razón no es una creencia razonable. En lo fundamental, esta creencia es justa. Casi todas nuestras creencias ordinarias son inferidas o susceptibles de ser inferidas de otras creencias que podemos considerar que dan razón de las primeras. Por regla general, la razón ha sido olvidada, o no ha sido jamás conscientemente presente a nuestro espíritu. Pocos de nosotros se han preguntado, por ejemplo, qué razón existe para suponer que el alimento que van a comer no se convertirá en un veneno. Pero sentimos que si nos preguntaran sobre ello, podríamos encontrar una razón perfectamente suficiente, aunque no la halláramos en aquel momento. Y esta creencia es usualmente justificada.

Pero imaginémonos un Sócrates insistente, que, a cualquiera razón que le demos, continúa exigiendo una razón de la razón. Más pronto o más tarde —probablemente no muy tarde— llegaremos a un punto en el cual no será posible hallar una razón ulterior y donde se hará casi evidente, aun teóricamente, que es imposible descubrirla. Partiendo de las creencias comunes de la vida cotidiana, podremos ser llevados de un punto a otro, hasta que lleguemos a algún principio general, o algún ejemplo de algún principio general que parezca de una evidencia luminosa, y no sea a su vez susceptible de ser deducido de algo más evidente. En la mayoría de los problemas de la vida cotidiana —como en el caso de si es probable que nuestras comidas sean un alimento o un veneno seremos conducidos al principio inductivo que hemos discutido en el capítulo 6. Pero más allá de esto un regreso ulterior no parece posible. El principio mismo es constantemente empleado en nuestros razonamientos, ya conscientemente, ya inconscientemente; pero no hay un razonamiento que, partiendo de un principio más simple, evidente por sí, nos conduzca al principio inductivo como a su conclusión. Y lo mismo ocurre para los demás principios lógicos. Su verdad es evidente para nosotros, y los empleamos para construir demostraciones; pero ellos mismos, o por lo menos algunos de ellos, no son susceptibles de demostración.

Sin embargo, esta evidencia inmediata no se limita a los principios generales que son incapaces de prueba. Una vez admitido cierto número de principios lógicos, el resto puede ser deducido de ellos; pero las proposiciones deducidas son a menudo tan evidentes como las que han sido admitidas sin prueba. Además, toda la aritmética

puede ser deducida de los principios generales de la lógica; sin embargo, las proposiciones simples de la aritmética, como «dos y dos son cuatro», son exactamente tan evidentes como los principios de la lógica.

Parece también, aunque esto es más discutible, que hay algunos principios éticos evidentes por sí, como «debemos buscar lo que es bueno».

Es preciso observar que, en todos los casos de principios generales, los ejemplos particulares, que se refieren a cosas familiares, son más evidentes que el principio general. Por ejemplo, la ley de contradicción establece que nada puede, al mismo tiempo, tener cierta propiedad y no tenerla. Esto es evidente desde el momento en que se ha comprendido; pero no es tan evidente como que esta rosa particular que vemos no puede ser a la vez roja y no serlo. (Es naturalmente posible que unas partes de la rosa sean rojas y otras no lo sean, que la rosa sea de un matiz rojizo, que difícilmente podamos saber si puede ser llamado rojo o no; pero, en el primer caso, el evidente que la rosa en su totalidad no es roja, mientras que en el segundo la respuesta queda teóricamente definida desde el momento en que nos hemos decidido sobre la definición precisa de «rojo».) Ordinariamente llegamos a ver el principio general a través de ejemplos particulares. Sólo los que tienen la práctica de las abstracciones pueden aprender el principio general sin el auxilio de los ejemplos.

Además de los principios generales, constituyen otra especie de verdades evidentes por sí las que derivan inmediatamente de la sensación. Podemos denominarlas «verdades de percepción», y los juicios que las expresan pueden ser llamados «juicios de percepción». Pero es preciso cierto cuidado para alcanzar la naturaleza precisa de las verdades evidentes por sí. Los datos de los sentidos actuales no son verdaderos ni falsos. Una mancha particular de color, que veo, por ejemplo, simplemente existe: no pertenece a la clase de objetos que son verdaderos o falsos. Es verdad que existe esta mancha; verdad que tiene cierta forma y un grado determinado de brillantez; verdad que está rodeada por otros colores determinados. Pero la mancha misma, como todas las demás cosas del mundo de los sentidos, es de una especie radicalmente diferente que los objetos que son verdaderos y falsos y, por consiguiente, no puede ser denominada propiamente *verdadera*. Así, todas las verdades evidentes por sí que pueden ser obtenidas por nuestros sentidos, deben ser diferentes de los datos de los sentidos de los cuales se obtienen.

Parece que hay dos clases de verdades de percepción inmediatamente evidentes, aunque acaso, en último análisis, ambas especies tal vez coincidan. En primer lugar, las que afirman simplemente la *existencia* de los datos de los sentidos, sin analizarlos en modo alguno. Vemos una mancha de rojo, y decimos, «hay esta mancha de rojo», o más estrictamente, «existe esto»; se trata de una especie de juicio

intrínseco de percepción. La otra clase se ofrece cuando el objeto de la sensación es complejo, y lo sujetamos a cierto grado de análisis. Si vemos, por ejemplo, una mancha *redonda* de rojo, podemos juzgar: «esta mancha de rojo es redonda.» Se trata también de un juicio de percepción, aunque difiera de la especie precedente. En cierta especie tenemos un dato singular de los, sentidos, que tiene a la vez color y forma; el color es rojo y la forma redonda. Nuestro juicio analiza el dato en color y forma, y los combina de nuevo afirmando que el color rojo es de forma redonda. Otro ejemplo de esta especie de juicios es: «esto está a la derecha de aquello», o «esto» y «aquello» se ven simultáneamente. En esta especie de juicios el dato de los sentidos contiene elementos que tienen cierta relación entre sí, y el juicio afirma que estos elementos tienen esta relación.

Otra clase de juicios intuitivos análogos a los de la sensación, y no obstante, completamente distintos, de ellos, son los juicios de memoria. Hay algún peligro de confusión sobrela naturaleza de la memoria, porque el hecho de la memoria de un objeto puede ir acompañado de la imagen del objeto, y, sin embargo, no puede ser la imagen lo que constituye la memoria. Esto se puede ver fácilmente observando simplemente que la imagen está en el presente, mientras que lo recordado es conocido como perteneciente al pasado. Además, somos evidentemente capaces, en cierta medida, de comparar nuestra imagen con el objeto recordado, de tal modo que sabemos con frecuencia, dentro de límites algo indecisos, hasta qué punto es exacta nuestra imagen; lo cual sería imposible si el objeto, como opuesto a la imagen, no estuviese en algún modo presente al espíritu. Así, la esencia de la memoria no está constituida por la imagen, sino por el hecho de tener inmediatamente ante el espíritu un objeto reconocido como pasado. Si no existiera la memoria en este sentido, no conoceríamos jamás que ha habido un pasado, ni seríamos capaces de entender la palabra «pasado» mejor que el ciego de nacimiento entiende la palabra «luz». Debe haber, pues, juicios intuitivos de memoria, y de ellos depende, en último término, todo nuestro conocimiento del pasado.

No obstante, el caso de la memoria suscita una dificultad, pues es notorio que se equivoca, y esto proyecta una duda sobre la confianza que podemos tener en los juicios intuitivos en general. Esta dificultad no es leve. Pero restrinjamos, por lo pronto en lo posible, su alcance. A grandes rasgos, la memoria es digna de confianza en proporción de la vivacidad de la experiencia y de su proximidad en el tiempo. Si la casa vecina ha sido herida por el rayo, hace medio minuto, mi memoria de lo que he visto y oído será tan segura que sería absurdo dudar que ha habido, en efecto, un rayo. Lo mismo se aplica a experiencias menos vivas, mientras sean recientes. Estoy absolutamente cierto de que hace medio minuto estaba sentado en el mismo sillón en

que lo estoy ahora. Retrocediendo en el día, hallo cosas de las cuales estoy absolutamente cierto, otras de las cuales estoy casi cierto, otras cuya certeza adquiero mediante la reflexión y evocando circunstancias accesorias, y ciertas cosas de las cuales no estoy cierto. Estoy absolutamente cierto de que esta mañana he tomado mi desayuno; pero si fuera tan indiferente a mi desayuno como lo sería un filósofo, dudaría de ello. En cuanto a la conversación del desayuno, puedo recordar fácilmente algo de ella, algo más mediante un esfuerzo, algo sólo con un amplio elemento de duda; el resto no lo puedo recordar. Así, hay una gradación continua en el grado de evidencia de lo que recuerdo, y una gradación correlativa en la confianza que merece la memoria.

La primera respuesta a la dificultad de la memoria engañosa, es, pues, que la memoria tiene diversos grados de evidencia, y que éstos corresponden a los grados de su confianza en ella hasta un límite de perfecta evidencia y de perfecta confianza en la memoria de acontecimientos recientes y vivaces.

Sin embargo, parece que hay casos de una creencia muy firme en una memoria completamente falsa. En estos casos, es probable que, lo que es realmente recordado, en el sentido de estar inmediatamente ante el espíritu, es algo distinto de lo que es falsamente creído, aunque sea algo generalmente asociado con ello. Se dice que Jorge IV, a fuerza de decir que había asistido a la batalla de Waterloo, acabó por creerlo. En este caso, lo que era inmediatamente recordado era su repetida afirmación; la creencia en lo que afirmaba (si en efecto existía) habría sido producida por asociación con la afirmación recordada, y no sería, por tanto, un genuino caso de memoria. Parece probable que todos los casos de falsa memoria pudieran ser tratados de este modo, es decir, que se puede demostrar que no son, en el sentido estricto, casos de memoria.

Un punto importante en relación con la evidencia inmediata se aclara en el caso de la memoria, y es que la evidencia tiene grados: no es una cualidad que se halle simplemente presente o ausente, sino una cualidad que puede estar más o menos presente, en una gradación que va desde la certeza absoluta hasta una sospecha casi imperceptible. Las verdades de percepción y algunos principios lógicos tienen el más alto grado de evidencia; las verdades de memoria inmediata tienen un grado de evidencia casi igual. El principio inductivo tiene menos evidencia que algunos otros principios lógicos, como «lo que se sigue de una premisa verdadera debe ser verdadero». Los recuerdos tienen una evidencia decreciente a medida que se hacen más remotos y más débiles; las verdades lógicas y matemáticas tienen (*grosso modo*) menos evidencia a medida que se hacen más complicadas. Los juicios de valor intrínseco ético o estético son capaces de alguna evidencia inmediata, pero no mucha.

Los grados de evidencia son importantes en la teoría del conocimiento, puesto que si las proporciones pueden tener (como parece probable) algún grado de evidencia sin ser verdaderas, no será necesario abandonar toda conexión entre la evidencia y la verdad, sino simplemente decir que, cuando haya conflicto, la proposición más evidente debe ser retenida, y la menos evidente rechazada.

Parece, por tanto, muy probable que dos nociones diferentes se hallen combinadas en la noción de «evidencia» tal como ha sido expuesta; que una de ellas, la que corresponde al más alto grado de evidencias, es realmente una garantía infalible de verdad; mientras que la otra, la que corresponde a todos los otros grados, no da una garantía infalible, sino una presunción mayor o menor. Sin embargo, esto es sólo una sugestión que no podemos desarrollar ahora más ampliamente. Cuando nos hayamos ocupado de la naturaleza de la verdad, volveremos sobre el problema de la evidencia, en relación con la distinción entre el conocimiento y el error.

12

Verdad y falsedad

Nuestro conocimiento de verdades, a diferencia de nuestro conocimiento de cosas, tiene un contrario que es el error. En lo que se refiere a las cosas, podemos conocerlas o no, pero no hay un estado positivo de espíritu que pueda ser denominado conocimiento erróneo de las cosas, por lo menos mientras los limitamos al conocimiento directo. Todo lo que conocemos directamente debe ser algo; podemos sacar inferencias falsas de nuestro conocimiento directo, pero el conocimiento directo mismo no puede ser engañoso. Así, en relación con el conocimiento directo no hay dualismo. Pero existe un dualismo en lo que se refiere al conocimiento de verdades. Podemos creer lo falso lo mismo que lo verdadero. Sabemos que sobre gran número de asuntos, diferentes personas tienen opiniones deferentes e incompatibles; por tanto, algunas creencias deben ser erróneas. Y como las creencias erróneas son con frecuencia afirmadas con la misma energía que las verdaderas, resulta un problema difícil el de saber cómo distinguirlas de las creencias verdaderas. ¿Cómo sabremos, en un caso dado, que nuestra creencia no es errónea? Es un problema de la mayor dificultad, al cual no es posible responder de un modo completamente satisfactorio. Pero hay una cuestión previa algo menos difícil, que es la siguiente: ¿Qué *entendemos* por verdadero y falso? Seguidamente consideramos este problema preliminar.

En este capitulo no nos preguntamos cómo podemos conocer si una creencia es verdadera o falsa, sino qué significa la cuestión de si una cree ncia es verdadera o falsa. Es de esperar que una clara respuesta a esta cuestión nos ayudará a obtener una respuesta al problema sobre cuáles creencias son verdaderas. Pero por el instante nos preguntamos sólo: «¿Qué es verdad?», «¿qué es falsedad?»; no, «¿qué creencias son verdaderas?», «¿qué creencias son falsas?». Es muy importante mantener estas diferentes cuestiones completamente separadas, pues toda confusión entre ellas daría seguramente corno resultado una respuesta que en realidad no sería aplicable a la una ni a la otra.

Al intentar descubrir la naturaleza de la verdad., hay tres puntos, tres requisitos, a los cuales toda teoría debe satisfacer:

1º Nuestra teoría de la verdad debe ser tal que admita su opuesto, la falsedad. Muchos filósofos han fracasado por no haber satisfecho completamente esta condición; han construido teorías según las cuales todo nuestro pensamiento debe ser verdadero, y tienen luego una gran dificultad para hallar un lugar para lo falso. En este respecto, nuestra teoría de la creencia debe diferir de nuestra teoría del

conocimiento directo, pues en el caso de este conocimiento no era necesario tener en cuenta la existencia de un contrario.

2º Parece evidente que si no hubiera creencias no podría haber falsedad, ni verdad, en el sentido en que la verdad es correlativa de la falsedad. Si imaginamos un mundo de pura materia, en este mundo no podría haber lugar para la falsedad, y aunque contuviera lo que podemos denominar «hechos», no contendría algo verdadero, en el sentido en que lo verdadero es de la misma especie que lo falso. En efecto: la verdad y la falsedad son propiedades de las creencias y de las afirmaciones; por consiguiente, un mundo de pura materia, puesto que no contendría creencias ni afirmaciones, no contendría tampoco verdad ni falsedad.

3º Pero, contra lo que acabamos de decir, es preciso observar que la verdad o la falsedad de la creencia depende siempre de algo que es exterior a la creencia misma. Si creo que Carlos I murió en el cadalso, mi creencia es verdadera, no a causa de alguna cualidad que le sea intrínseca, y que pudiera ser descubierta por el mero examen de las creencias, sino a causa de un acaecimiento histórico que ocurrió hace dos centurias y media. Si creo que Carlos I murió en su lecho, mi creencia es falsa: ni el grado de vivacidad de mi creencia, ni el cuidado que he tenido para llegar a ella, le impiden ser falsa, a causa también de algo que ocurrió largo tiempo ha, y no a causa de una propiedad intrínseca de mi creencia. Así, aunque la verdad y la falsedad sean propiedades de las creencias, son propiedades que dependen de la relación de las tras cosas, no de ciertas cualidades internas de las creencias como creencias.

El tercero de los requisitos mencionados nos lleva a la adopción del punto de vista —el más común entre los filósofos— según el cual la verdad consiste en una cierta forma de correspondencia entre la creencia y el hecho. Sin embargo, no es una tarea fácil descubrir una forma de correspondencia que no se preste a objeciones irrefutables. En parte a causa de esto —en parte por la creencia de que si la verdad consiste en la correspondencia del pensamiento con algo exterior a él, el pensamiento no podrá saber jamás cuándo habrá sido alcanzada la verdad— muchos filósofos han sido llevados a tratar de encontrar una definición de la verdad que no consista en la relación con algo totalmente exterior a la creencia. La tentativa más importante para establecer una definición de esta clase es la teoría según la cual la verdad consiste en la *coherencia*. Se dice que el signo de la falsedad es la imposibilidad de conectarla con el cuerpo de nuestras creencias, y que la esencia de la verdad es formar parte del sistema completamente acabado, que es la verdad.

Sin embargo, hay una gran dificultad para este punto de vista, o mejor, dos grandes dificultades. La primera consiste en que no hay razón alguna para suponer que sólo es posible *un* cuerpo coherente de creencias. Es posible que, con suficiente imaginación, un novelista pudiera inventar un pasado del mundo que conviniera perfectamente con lo que nosotros conocemos, y fuese, sin embargo, totalmente distinto del pasado real. En materias más científicas, es evidente que haya a menudo dos o más hipótesis que dan cuenta de todos los hechos conocidos sobre algún asunto, y aunque en tales casos los hombres de ciencia se esfuerzan en hallar hechos que excluyan todas las hipótesis menos una, no hay razón para que lo logren siempre.

También en filosofía no parece raro que dos hipótesis rivales puedan dar ambas razón de todos los hechos. Así, por ejemplo, es posible que la vida sea un largo sueño y que el mundo, exterior tenga tan sólo el grado de realidad que tienen los objetos de los sueños, pero aunque este punto de vista no parece incompatible con los hechos conocidos, no hay razón para preferirlo al punto de vista del sentido común, según el cual las otras personas y las cosas existen realmente. Así, la coherencia no define la verdad, porque nada prueba que sólo pueda haber *un* sistema coherente.

La otra objeción a esta definición de la verdad es que supone conocido lo que entendemos por «coherencia», mientras que, de hecho, la «coherencia» presupone la verdad de las leyes lógicas. Dos proposiciones son coherentes cuando ambas pueden ser verdaderas a la vez, e incoherentes cuando una, por lo menos, debe ser falsa. Pero para saber si dos proposiciones pueden ser verdaderas a la vez, debemos conocer verdades como la ley de contradicción. Por ejemplo, las dos proposiciones, «este árbol es un haya» y «este árbol no es un haya», no son coherentes, a consecuencia de la ley de contradicción. Pero si la ley de contradicción debiera someterse a su vez a la prueba de la coherencia, resultaría que si nos decidiéramos a suponerla falsa, no podría, hablarse ya de incoherencia entre diversas cosas. Así, las leyes lógicas proporcionan la armazón o el marco dentro del cual se aplica la prueba de la coherencia, y no pueden a su vez ser establecidas mediante esta prueba.

Por estas dos razones, la coherencia no puede ser aceptada como algo que nos dé el *sentido* de la verdad, aunque sea con frecuencia una *prueba* muy importante de la verdad, cuando nos es ya conocida cierta suma de verdad.

Así nos vemos precisados a mantener que la *correspondencia con un hecho* constituye la naturaleza de la verdad. Falta definir de un modo preciso lo que entendemos por «hecho» y cuál es la naturaleza de la correspondencia que debe existir entre la creencia y el hecho, para que la creencia sea verdadera.

De acuerdo con nuestros tres requisitos, debemos buscar una teoría de la verdad que: 1º, admita que la verdad tiene un contrario, a saber, la falsedad; 2º, haga de la verdad una propiedad de la creencia; pero 3º, una propiedad que dependa

totalmente de la relación de la creencia con las cosas exteriores a ella.

La necesidad de admitir la falsedad hace imposible considerar la creencia como la relación del espíritu con un objeto singular, del cual se puede decir que es lo que es creído. Si la creencia fuese esto, hallaríamos que, como el conocimiento directo, no admitiría la oposición de lo verdadero y lo falso, sino que sería siempre verdadera. Esto se puede aclarar mediante ejemplos. Otelo cree falsamente que Desdémona ama a Cassio. No podemos decir que esta creencia consiste en la relación con un objeto simple, «el amor de Desdémona a Cassio», pues si este objeto existiera, la creencia es la verdadera. En efecto, este hecho no existe, y por consiguiente Otelo no puede tener ninguna relación con él. Es, por tanto, imposible que su creencia consista en la relación con este objeto.

Se podría decir que su creencia es una relación con otro objeto, a saber, «que Desdémona ama a Cassio»; pero es casi tan difícil suponer que este objeto existe —puesto que Desdémona no amó a Cassio— como suponer que hay un «amor de Desdémona a Cassio». Así, mejor es buscar una teoría de la creencia que no la haga consistir en una relación del espíritu con un objeto simple.

Es corriente pensar las relaciones como si se dieran siempre entre *dos* términos; pero, de hecho, no es éste siempre el caso. Algunas relaciones exigen tres términos, otras cuatro, y así sucesivamente. Supongamos, por ejemplo, la relación «entre». Mientras tengamos sólo dos términos, es imposible la relación «entre»; un mínimo de tres términos es necesario para que sea posible. York está entre Londres y Edimburgo; pero si Londres y Edimburgo fuesen los únicos lugares del mundo, no habría nada entre una y otra. Del mismo modo los celos exigen tres personas: esta relación no puede existir sin un mínimo de tres. Una proposición como «*A* desea que *B* promueva el matrimonio de *C* con *D*» envuelve una relación de cuatro términos; es decir, *A*, *B*, *C* y *D* intervienen en ella, y la relación no puede ser expresada de otro modo que en una forma que contenga los cuatro. Podríamos multiplicar indefinidamente los ejemplos, pero basta lo dicho para probar que hay relaciones que exigen más de dos términos para poder existir.

La relación implicada en el *juicio* o la *creencia* —si, como es debido, admitimos la falsedad— debe ser considerada como una relación entre varios términos, no sólo entre dos. Cuando Otelo cree que Desdémona ama a Cassio, no puede tener ante el espíritu un objeto simple, «el amor de Desdémona por Cassio», o «que Desdémona ama a Cassio», pues se requeriría para ello que existiera una falsedad objetiva, que subsistiera independientemente de todo espíritu; y esto, aunque no lógicamente refutable, es una teoría que hay que evitar en lo posible. Es más fácil dar cuenta de la falsedad, si admitimos que el juicio es una relación en la cual

el espíritu y los varios objetos de que se trata se dan completamente separados; es decir, Desdémona, amante y Cassio deben ser términos en la relación que subsiste cuando Otelo cree que Desdémona ama a Cassio. Esta relación es, por tanto, una relación de cuatro términos, pues Otelo es también un término de la relación. Cuando decimos que es una relación de cuatro términos, no queremos decir que Otelo tenga cierta relación con Desdémona y la misma con «amar» y con Cassio. Esto puede ser verdad en alguna relación distinta de la creencia; pero la creencia no es, evidentemente, una relación que tenga Otelo *con cada uno* de tres términos considerados, sino con *todos* ellos a la vez, pues sólo hay una relación de creencia, pero esta relación enlaza cuatro términos entre sí. Así, lo que ocurre en el momento en que Otelo concibe esta creencia, es que la relación denominada «creencia» enlaza en un todo complejo los cuatro términos Otelo, Desdémona, amar y Cassio. Lo que denominamos creencia o juicio, no es otra cosa que esta relación de creer o juzgar que enlaza un espíritu con diversas cosas distintas de él. Un *acto* de creencia o de juicio es el hecho de presentarse entre determinados términos, y en un tiempo determinado, la relación de creer o juzgar.

Ahora estamos en disposición de entender lo que distingue un juicio verdadero de uno falso. Para ello propondremos la adopción de determinadas definiciones. En todo acto de juicio hay un espíritu que juzga y los términos sobre los cuales juzga. Denominaremos al espíritu el *sujeto*, y a los términos los *objetos* del juicio. Así, cuando Otelo juzga que Desdémona ama a Cassio, Otelo es el sujeto, los objetos son Desdémona, amar y Cassio. El sujeto y los objetos juntos se denominan *partes constitutivas* del juicio. Es preciso observar que la relación de juicio tiene lo que se denomina un «sentido» o «dirección». Podemos decir, metafóricamente, que coloca sus objetos en cierto *orden* que podemos indicar mediante el orden de las palabras en la frase. (En un lenguaje de flexiones, el mismo objeto es indicado mediante las *flexiones*, por ejemplo, por la diferencia entre el nominativo y el acusativo.) El juicio de Otelo de que Cassio ama a Desdémona difiere de su juicio de que Desdémona ama a Cassio a pesar de que, de hecho, consta de los mismos elementos porque la relación de juzgar coloca a las partes constituyentes en un orden diferente en ambos casos. De un modo análogo, si Cassio juzga que Desdémona ama a Otelo, las partes constituyentes del juicio siguen siendo las mismas, pero su orden es diferente. Esta propiedad de tener un «sentido» o «dirección» es una de las que la relación de juicio comparte con todas las demás relaciones. El «sentido» de las relaciones es la última fuente del orden y de las series y de una legión de conceptos matemáticos. Pero no es necesario que nos ocupemos mas de este aspecto del problema.

Hemos dicho de la relación denominada «juicio» o «creencia» que enlaza en un complejo total el sujeto y los objetos. En este respecto, el juicio es exactamente igual al resto de las relaciones. Sea cual fuere la relación que exista entre dos o más términos, une los términos es un complejo total. Si Otelo ama a Desdémona, hay un todo complejo: «el amor de Otelo por Desdémona». Los términos unidos por la relación pueden, a su vez, ser complejos o simples, pero la totalidad que resulta de su unión debe ser compleja. Siempre que hay una relación que enlaza ciertos términos, hay un objeto complejo formado por la unión de estos términos; y, a la inversa, siempre que hay un objeto complejo, hay una relación que enlaza sus elementos. Cuando se produce un acto de creencia, hay un complejo en el cual la «creencia» es la relación *unitiva*, y el sujeto y el objeto son colocados en un cierto orden por el «sentido» de la relación de creencia. Como hemos visto al considerar la proposición «Otelo cree que Desdémona ama a Cassio», uno de los objetos debe ser una relación —en este caso, la relación «arna»—. Pero esta relación, tal como se presenta en el acto de creencia, no es la relación que crea la unidad del complejo total constituido por el sujeto y los objetos. La relación «ama» tal como se presenta en el acto de creencia es uno de los objetos, uno de los ladrillos de la construcción, no el cemento. El cemento es la relación de «creer». Cuando la creencia es *verdadera*, hay otra unidad compleja, en la cual la relación, que era uno de los objetos de la creencia, enlaza los otros objetos. Así, por ejemplo, si Otelo cree *con verdad* que Desdémona ama a Cassio, hay una unidad compleja, «el amor de Desdémona a Cassio», que se compone exclusivamente de los *objetos* de la creencia, en el mismo orden en que se hallaban en la creencia, y la relación que era uno de los objetos se convierte ahora en cemento que une entre sí los otros objetos de la creencia. Por otra parte, cuando una creencia es falsa no hay tal unidad compleja, compuesta sólo de los objetos de la creencia. Si Otelo cree *falsamente* que Desdémona ama a Cassio, no hay una unidad compleja tal como «el amor de Desdémona a Cassio».

Así, la creencia es *verdadera* cuando corresponde a un determinado complejo que le es asociado, y *falsa* en el caso contrario. Admitamos, para mayor precisión, que los objetos de la creencia sean dos términos y una relación, de tal modo que los términos estén colocados en un cierto orden por el «sentido» de la creencia. Si los dos términos están unidos en un complejo por la relación, la creencia es verdadera; de lo contrario, es falsa. Tal es la definición de la verdad y la falsedad que buscábamos. El juicio o la creencia es cierta unidad compleja de la cual el espíritu es un elemento constitutivo. Si el resto de los elementos, tomados en el orden en que están en la creencia, forman un complejo unitario, la creencia es verdadera; de lo contrario, es falsa.

Así, aunque la verdad y la falsedad sean propiedades de las creencias, son en algún sentido propiedades extrínsecas, pues la condición de la verdad de la creencia es algo que no implica la creencia, ni aun (en general) un espíritu, sino sólo los *objetos* de la creencia. Un espíritu que cree, cree con verdad, cuando hay un complejo *correspondiente* que no incluye el espíritu, sino sólo sus objetos. Esta correspondencia garantiza la verdad, y su ausencia la falsedad. Así, damos cuenta simultáneamente de dos hechos: a) de que la creencia depende del espíritu en cuanto a su *existencia*; b) que no depende del espíritu en cuanto a su *verdad*.

Podemos resumir nuestra teoría como sigue: Si tomamos una creencia como «Otelo cree que Desdémona ama a Cassio», denominamos a Desdémona y Cassio los *objetos-términos*, y a «amar» el *objeto-relación*. Si existe una unidad compleja como «el amor de Desdémona a Cassio» constituida por los objetos-términos enlazados por el objeto-relación, en el mismo orden que tienen en la creencia, esta unidad compleja se denomina el *hecho correspondiente a la creencia*. Así, una creencia es verdadera cuando hay un hecho correspondiente, y falsa cuando no hay un hecho correspondiente.

Como se puede ver, los espíritus no *crean* la verdad ni la falsedad. Crean las creencias, pero una vez creadas éstas, el espíritu no puede hacerlas verdaderas o falsas, salvo el caso especial en que conciernen a cosas futuras que están en el poder de la persona que cree, como tomar el tren. Lo que hace verdadera una creencia es un *hecho*, y este hecho (salvo en casos excepcionales) no comprende en modo alguno el espíritu de la persona que tiene la creencia.

Una vez decidido lo que *entendemos* por verdad y falsedad —podemos considerar por qué caminos podemos conocer si esta o aquella creencia es verdadera o falsa. Esta consideración ocupará el capítulo siguiente.

13

Conocimiento, error y opinión probable

El problema de lo que entendemos por verdad y falsedad, considerado en el capítulo precedente, tiene mucho menos interés que el de saber cómo podemos conocer lo verdadero y lo falso. Este problema nos ocupará en el presente capítulo. No cabe duda que *algunas* de nuestras creencias son erróneas; así, nos vemos conducidos a inquirir qué certeza podemos alcanzar de que tal o cual creencia no es errónea. En otros términos: ¿Podemos *conocer* en efecto algo, o sólo de vez en cuando, por una feliz coincidencia, creemos lo verdadero? Antes de abordar esta cuestión debemos decidir, sin embargo, lo que entendemos por «conocimiento», y esta cuestión no es tan fácil como se podría suponer.

A primera vista, se podría imaginar que el conocimiento puede ser definido como una «creencia verdadera». Cuando lo que creemos es verdad, se podría suponer que tenemos el conocimiento de lo que creernos. Pero esto no está de acuerdo con el uso corriente de la palabra. Tomemos un ejemplo muy vulgar: Si alguien cree que el nombre del último primer ministro empezaba por B, creía algo verdadero, pues el último primer ministro fue Sir Henry Campbell Bannerman. Pero si cree que Balfotir era el último primer ministro, seguirá creyendo qué el nombre del último primer ministro empezaba por *B*. Sin embargo, esta creencia, aunque verdadera, no se considerará que constituya un conocimiento. Si un periódico, por una anticipación inteligente, anuncia el resultado de una batalla antes de que se haya recibido ningún telegrama que lo anuncie, puede anunciar por fortuna lo que luego resulta ser el resultado exacto, y producir una creencia en algunos de sus lectores menos experimentados. Pero, a pesar de la verdad de su creencia, no podemos decir que tenga un conocimiento. Así es claro que una creencia verdadera no es un conocimiento cuando se deduce de una creencia falsa.

Del mismo modo, una creencia no puede ser denominada conocimiento si es deducida de un proceso de razonamiento falso, aunque las premisas de que se ha deducido sean verdaderas. Si sé que todos los griegos son hombres y que Sócrates era un hombre, e infiero que Sócrates era griego, no por eso puede decirse que *conozca* que Sócrates era griego, porque, aunque las premisas y la conclusión sean verdaderas, la conclusión no se sigue de las premisas.

Pero ¿diremos que sólo hay conocimiento de lo que es deducido de un modo válido de premisas, verdaderas? Evidentemente no lo podemos decir. Esta definición es a la vez demasiado amplia y demasiado estrecha. En primer lugar, es demasiado

amplia, porque no basta que las premisas sean *verdaderas*; deben ser además *conocidas*. El que creía que Balfour era el último primer ministro puede sacar deducciones válidas de la premisa verdadera, según la cual el nombre del último primer ministro empezaba por B; pero no puede decir que *conozca* las conclusiones alcanzadas mediante estas deducciones. Así, debemos corregir nuestra definición diciendo que el conocimiento es lo que es deducido de un modo válido de premisas *conocidas*. Pero esto es una definición circular; supone que conocemos ya lo que entendemos por «premisas conocidas». Por tanto, puede definir a lo sumo una clase de conocimiento, el que hemos denominado *derivado*, en oposición con el conocimiento *intuitivo*. Podemos decir: «El conocimiento derivado es lo deducido de un modo válido de premisas conocidas intuitivamente». En esta definición no hay defecto formal, para dejar sin resolver el problema de la definición del conocimiento intuitivo.

Dejando, por el momento, a un lado el problema del conocimiento intuitivo, consideremos la definición del conocimiento derivado que acaba de ser propuesta. La objeción capital es que limita indebidamente los límites del conocimiento. Ocurre constantemente que alguien concibe una creencia verdadera, que ha nacido en él a consecuencia de algún fragmento de conocimiento intuitivo del cual puede ser inferido de un modo válido, pero de hecho no ha sido inferido por un proceso lógico.

Tomemos, por ejemplo, las creencias producidas por la lectura. Si los periódicos anuncian la muerte del rey, estará perfectamente justificada nuestra creencia de que el rey ha muerto, puesto que tal noticia no se anunciaría si fuese falta. No está menos justificada nuestra creencia de que el periódico afirma que el rey ha muerto. Pero aquí el conocimiento intuitivo en el cual se funda nuestra creencia es el conocimiento de la existencia de los datos de los sentidos derivados del acto de mirar el impreso que da la noticia. Este conocimiento llega apenas a la conciencia, excepto para una persona que no puede leer fácilmente. Un niño puede darse cuenta de la forma de las letras y pasar gradual y penosamente a la interpretación de su sentido. Pero el que tiene la costumbre de leer pasa inmediatamente a la significación de las letras, y no se da cuenta, sino por la reflexión, de que ha derivado este conocimiento de los datos de los sentidos que denominamos ver las letras impresas. Así, aunque una inferencia válida de las letras a su sentido sea posible, y *pueda* ser realizada por el lector, de hecho no es ejecutada, puesto que, en efecto, no se realiza ninguna operación que pueda ser denominada una inferencia lógica. No obstante, sería absurdo decir que el lector no sabe que el periódico anuncia la muerte del rey.

Debemos admitir, pues, como conocimiento derivado todo lo que resulta del conocimiento intuitivo, aunque sea por simple asociación con tal que *haya* una

conexión lógica válida, y la persona de que se trata pueda darse cuenta de esta conexión mediante la reflexión. De hecho hay muchos caminos, además de la inferencia lógica, por medio de los cuales pasamos de una creencia a otra; el paso de lo impreso a su significación da un ejemplo de tales caminos. Estas pueden ser denominadas «inferencias psicológicas». Admitiremos, pues, la inferencia psicológica como un medio de obtener conocimientos derivados, a condición de que sea posible descubrir una inferencia lógica paralela a la inferencia psicológica. Esto hace que nuestra definición del conocimiento derivado sea menos precisa de lo que sería de desear, puesto que las palabras «posible descubrir» son vagas: no nos dicen qué grado de reflexión se necesita para hacer el descubrimiento. Pero, en realidad, el «conocimiento» no es una concepción precisa: nos sume en la «opinión probable», como veremos mejor en el curso del presente capítulo. No es preciso buscar, pues, una definición muy precisa, puesto que tal definición sería necesariamente más o menos engañosa.

La principal dificultad en relación con el conocimiento no surge, sin embargo, en lo que respecta al conocimiento derivado, sino al conocimiento intuitivo. En tanto se trata del conocimiento derivado podemos referirnos siempre a la garantía del conocimiento intuitivo. Pero en lo que se refiere a las creencias intuitivas, no es en modo alguno fácil descubrir un criterio mediante el cual distinguir unos conocimientos como verdaderos y otros como falsos. En esta cuestión es apenas posible alcanzar un resultado realmente preciso: todo nuestro conocimiento de verdades está en algún grado contaminado por la duda, y una teoría que ignora este hecho sería evidentemente falsa. Sin embargo, podemos hacer algo para mitigar las dificultades del problema.

Por lo pronto, nuestra teoría de la verdad nos proporciona la posibilidad de distinguir ciertas verdades como *evidentes* por sí, en un sentido que asegura la infalibilidad. Cuando una creencia es verdadera, hemos dicho, hay un hecho correspondiente, en el cual los diversos objetos de la creencia forman un complejo simple. Decimos que la creencia constituye el *conocimiento* de este hecho, a condición de que cumpla además esas condiciones algo vagas que hemos considerado en el presente capítulo. Pero, en relación con un hecho, además del conocimiento constituido por la creencia, podemos tener otra clase de conocimiento constituido por la *percepción* (tomando este palabra en el sentido más amplio posible). Por ejemplo, si conocéis la hora de la puesta del sol, podéis conocer en aquella hora el hecho de que el sol se oculta; es el conocimiento del hecho por la vía del conocimiento de *verdades*; pero podéis también, si el tiempo es claro, mirar hacia el Oeste y ver, en efecto, que el sol se oculta: entonces conocéis el mismo hecho por

la vía del *conocimiento de cosas*.

Así, en relación con todo hecho complejo, hay teóricamente, dos vías mediante las cuales se le puede conocer: 1ª, por medio de un juicio, en el cual se juzga que sus diversas partes están enlazadas tal como en efecto lo están; 2ª, por medio del conocimiento directo del hecho complejo mismo, el cual puede ser denominado (en sentido amplio) percepción, aunque no se halle confinado a los objetos de la sensación. Ahora bien; es preciso observar que esta segunda vía por la cual conocemos un hecho complejo —la vía del conocimiento directo—, es sólo posible cuando hay en efecto tal hecho, mientras que la primera, como todo juicio, está expuesta al error. La segunda vía nos da un todo complejo y, por consiguiente, sólo es posible cuando sus partes tienen, en efecto, esta relación que hace que se combinen para formar el complejo. La primera vía, por el contrario, nos da las partes y el todo separados, y exige sólo la realidad de las partes y de la relación: es posible que la relación no enlace las partes de esa manera y se produzca, sin embargo, el juicio.

Se recordará que al final del capítulo 11 sugeríamos que puede haber dos especies de evidencia inmediata, una que nos dé, una absoluta garantía de verdad, otra que nos dé sólo una garantía parcial. Podemos distinguir ahora estas dos especies.

Podemos decir que la verdad es evidente, en el primero y más absoluto sentido, cuando tenemos el conocimiento directo del hecho que corresponde a la verdad. Cuando Otelo cree que Desdémona ama a Cassio, el hecho correspondiente, si la creencia fuese verdadera, sería «el amor de Desdémona a Cassio». Este sería un hecho del cual nadie tendría conocimiento directo, salvo Desdémona; así, en el sentido del término evidencia que consideramos aquí, la verdad de que Desdémona ama a Cassio (si fuese en efecto verdad) sólo podría ser inmediatamente evidente para Desdémona. Todos los hechos mentales y todos los hechos referentes a los datos de los sentidos tienen el mismo carácter privado: sólo hay una persona para la cual puedan ser evidentes en nuestro sentido actual, puesto que sólo hay una persona que pueda tener el conocimiento directo de los objetos mentales o de los datos de los sentidos. Así, no hay hecho alguno referente a un objeto particular existente que pueda ser evidente para más de una persona. Por otra parte, los hechos que se refieren a universales no tienen este carácter privado. Muchos espíritus pueden tener un conocimiento directo de los mismos universales: por consiguiente, una relación entre universales puede ser conocida de un modo directo por muchas personas diferentes. En todos los casos en que conocemos de modo directo un hecho complejo que conste de determinados términos en una cierta relación, diremos que la verdad según la cual

estos términos se hallan enlazados tiene la primera especie, absoluta de evidencia, y en este caso el juicio según el cual los términos se hallan enlazados *debe* ser verdadero. Así, esta especie de evidencia es una garantía absoluta de verdad.

Pero aunque esta especie de evidencia sea una absoluta garantía de verdad, no nos hace posible estar *absolutamente* ciertos, en el caso de un juicio dado, de que ese juicio sea verdadero. Supongamos que percibimos primero que el sol es brillante, y procedemos a enunciar el juicio, «el sol es brillante». Al pasar de la percepción al juicio es necesario el análisis del hecho complejo dado; hemos de separar el «sol» y «brillante» como elementos constitutivos del hecho. En este proceso es posible cometer un error, pues aun cuando un hecho tenga la primera especie, absoluta, de evidencia, el juicio que creemos corresponde a este hecho no es absolutamente infalible, porque puede no corresponder realmente al hecho. Pero si le corresponde (en el sentido explicado en el capítulo precedente), debe ser verdadero.

La segunda especie de evidencia será la que pertenece a los juicios de la primera especie, y no es derivada de la percepción directa del hecho de un todo complejo singular. Esta segunda especie de evidencia tendrá grados, desde el más elevado hasta la pura inclinación en favor de la creencia. Tomemos, por ejemplo, el caso de un caballo que corre alejándose de nosotros a lo largo de un camino. Por lo pronto nuestra certeza de que oímos los cascos es completa; gradualmente, si prestamos atención, llega un momento en que pensamos que tal vez se trataba de una imaginación o de la persiana de nuestro cuarto superior o de los golpes de nuestro propio corazón; llegamos en fin a dudar de que haya ruido alguno; entonces *pensamos* que no oímos ya nada, y *sabemos*, en fin, que no oírnos ya nada. En este proceso hay una gradación continua de evidencia, desde el más alto grado hasta el menor, no en los datos de los sentidos mismos, sino en los juicios que se fundan en ellos.

O todavía: supongamos que comparamos dos matices de color, uno azul y otro verde. Podemos estar completamente seguros de que se trata de dos matices de color; pero si el color verde se altera gradualmente hasta hacerse más y más semejante al azul, haciéndose primero verde azulado, luego azul verdoso y luego azul, llegará un momento en que dudaremos si podemos ver una diferencia, y un momento luego en que sabremos que no vemos diferencia alguna. Lo mismo ocurre tocando un instrumento de música, o en cualquier otro caso de una gradación continua. Así, la evidencia de esta clase es una cuestión de grado; y parece claro que hay que fiar más en los grados superiores que en los inferiores.

En el conocimiento derivado nuestras últimas premisas deben tener algún grado de evidencia, y asimismo su conexión con las conclusiones que se deducen de

ellas. Tomemos, por ejemplo, un fragmento de un razonamiento geométrico. No basta que los axiomas de que partimos sean evidentes por sí: es necesario también que, en cada paso del razonamiento, la conexión de las premisas y la conclusión sea evidente por sí. En los razonamientos difíciles, esta conexión tiene a menudo sólo un grado muy débil de evidencia. Así, los errores de razonamiento no son improbables cuando la dificultad es grande.

Según lo que hemos dicho, es evidente que lo mismo en lo que respecta al conocimiento intuitivo que al conocimiento derivado, sí admitimos que el conocimiento intuitivo es digno de fe en proporción a su grado de evidencia, habrá una gradación en el grado de confianza que merecen desde la existencia de los datos de los sentidos bien precisos y las verdades más simples de la lógica y la aritmética —que pueden considerarse como absolutamente ciertos— hasta los juicios que parecen sólo algo más probables que sus opuestos. Lo que creemos firmemente, si es verdad, se denomina *conocimiento*, a condición de que sea intuido o inferido (lógica o psicológicamente) de conocimientos intuitivos de los cuales se siga lógicamente. Lo que creemos firmemente, si no es verdad, se denomina *error*. Lo que creemos firmemente, si no es conocimiento ni error, y también lo que creemos con vacilación porque no tiene el más alto grado de evidencia, ni deriva de algo que lo tenga, puede denominarse *opinión probable*. Así, la mayor parte de lo que pasa ordinariamente por conocimiento es una opinión más o menos probable.

En lo que se refiere a la opinión probable, podemos recibir una buena ayuda de la *coherencia*, que hemos rechazado como definición de la verdad, pero que puede servir con frecuencia como *criterio*. Un conjunto de opiniones cada una de las cuales sea probable, si tienen una coherencia mutua, llegan a ser más probables de lo que sería cada una individualmente. De este modo adquieren su probabilidad muchas hipótesis científicas. Se organizan en un sistema coherente de opiniones probables, y llegan, así, a ser más probables de lo que serían aisladamente. Lo mismo se aplica a las hipótesis filosóficas generales. Con frecuencia estas hipótesis pueden parecer muy dudosas en un caso particular, mientras que, cuando consideramos el orden y la coherencia que introducen en una masa de opiniones probables, llegan a ser casi ciertas. Esto se aplica, en particular, a materias como la de la distinción entre el sueño y la vigilia. Si nuestros sueños, al pasar de una noche a otra, fuesen tan coherentes como nuestros días, difícilmente sabríamos si hemos de creer en los sueños o en la vida de vigilia. De este modo la prueba de la coherencia condena los sueños y confirma la vida despierta. Pero esta prueba, aunque aumente la probabilidad cuando se puede aplicar, no da jamás una certeza absoluta, salvo si hay ya una certeza absoluta en algún punto del sistema coherente. Así, la simple organización de la

opinión probable no tendrá jamás, por sí misma, el poder de transformarla en conocimiento indubitable.

14

Los límites del conocimiento filosófico

En todo lo que hemos dicho hasta aquí sobre la filosofía, apenas hemos tocado algunas materias que ocupan mucho lugar en los escritos de la mayoría de los filósofos. La mayoría de los filósofos —o por lo menos muchos de ellos— se declaran capaces de probar, por un razonamiento metafísico *a priori*, ciertas cosas como los dogmas fundamentales de la religión, la racionalidad esencial del Universo, el carácter ilusorio de la materia, la irrealidad de todo mal, y así sucesivamente. No cabe duda que la esperanza de hallar razones para creer proposiciones de esta clase ha sido la principal inspiración de muchos de los que han dedicado su vida al estudio de la filosofía. Yo creo que esta esperanza es vana. Parece que el conocimiento relativo al Universo como totalidad no puede ser obtenido por la metafísica, y que las pruebas que se han propuesto, según las cuales, en virtud de las leyes lógicas tales cosas *deben* existir y tales otras no, son incapaces de sobrevivir a un examen crítico. En este capítulo consideraremos brevemente el camino por el cual se ha intentado este razonamiento, con el fin de descubrir si podemos esperar que sea válido.

El gran representante, en los tiempos modernos, del modo de ver que vamos a examinar, ha sido Hegel (1770-1831). La filosofía de Hegel es muy difícil, y los comentadores difieren sobre su verdadera interpretación. Según la interpretación que adoptaremos, que es la de muchos, si no de la mayoría de los comentadores, y que tiene el mérito de ofrecer un tipo de filosofía interesante e importante, su tesis principal es la de que toda parte de todo es evidentemente fragmentaria, e incapaz de existir sin el complemento que le presta el resto del mundo. Del mismo modo que en anatomía comparada, se ve, mediante un hueso aislado, la clase de animal a que ha pertenecido el conjunto, así ve el metafísico, según Hegel, mediante una pieza de la realidad, lo que ha de ser la realidad total, por lo menos en sus grandes líneas. Toda pieza aparentemente separada de la realidad, tiene, por decirlo así, garfios que la agarran a las piezas próximas: la pieza inmediata tiene, a su vez, nuevos ganchos, y así sucesivamente, hasta llegar a la reconstrucción del Universo entero. Esta insuficiencia esencial aparece, según Hegel, lo mismo en el mundo del pensamiento que en el mundo de las cosas. En el mundo del pensamiento, si tomamos una idea abstracta o incompleta, hallamos, al examinarla, que si olvidamos su insuficiencia, nos hallamos envueltos en contradicciones; estas contradicciones cambian de idea en su opuesta, o antítesis; y para escapar de ella nos es preciso hallar una nueva idea, menos incompleta, que es la síntesis de nuestra idea originaria y de su antítesis. La nueva

idea, aunque menos incompleta que aquella de que hemos partido, hallaremos, sin embargo, que no es del todo completa, sino que pasa a una nueva antítesis, con la cual es preciso combinarla en una nueva síntesis. Por este camino avanza Hegel hasta alcanzar la «idea absoluta», que, según él, no es ya insuficiente, no tiene opuesto ni necesita ulteriores desenvolvimientos. Por consiguiente, la idea absoluta es adecuada para representar la absoluta realidad; pero todas las ideas inferiores sólo representan la realidad tal como aparece desde un punto de vista parcial, no tal como es para quien contempla simultáneamente el todo. Así llega Hegel a la conclusión de que la realidad absoluta forma un solo sistema armonioso, que no está en el espacio ni en el tiempo, ni contiene el mal en ningún grado, completamente racional y espiritual. Si alguna apariencia de lo contrario puede ser lógicamente demostrada en el mundo que conocemos, es enteramente debido —cree Hegel— a nuestra visión fragmentaria del Universo. Si conociéramos la totalidad universal, como podemos suponer que Dios la ve, el espacio y el tiempo, la materia y el mal, todas las pugnas y las luchas desaparecerían del mundo, y veríamos en su lugar una unidad espiritual, eterna, perfecta e inmutable.

En esta concepción hay, indudablemente, algo sublime, a lo cual desearíamos otorgar nuestro asentimiento. No obstante, si examinamos cuidadosamente los argumentos que la soportan, parecen envolver mucha confusión y muchas suposiciones insostenibles. El dogma fundamental sobre el cual está construido el sistema es que lo incompleto no puede subsistir por sí, sino que necesita el apoyo de otras cosas para poder existir. Se sostiene que todo lo que tiene relaciones con cosas exteriores a sí, debe contener en su propia *naturaleza* alguna referencia a estas cosas exteriores, y, por consiguiente, no podría ser lo que es si no existieran esas cosas. La naturaleza de un hombre, por ejemplo, está constituida por sus recuerdos, y el resto de sus conocimientos, por sus amores y sus odios, y así sucesivamente; así, sin los objetos que conoce, ama u odia, no podría ser lo que es. Es esencial y evidentemente un fragmento; tomado como realidad total sería contradictorio en sí.

Sin embargo, la totalidad de este punto de vista gira en torno a la noción de «naturaleza» de una cosa, lo cual parece significar «todas las verdades sobre la cosa». No cabe duda que una verdad que enlaza una cosa con otra no subsistiría si no subsistiera la otra cosa. Pero una verdad sobre una cosa no forma parte de la cosa misma, aunque sea preciso, según el uso seguido antes, que forme parte de la «naturaleza» de la cosa. Si entendemos por «naturaleza» de una cosa todas las verdades sobre esta cosa, es evidente que no podemos conocer esta «naturaleza» si no conocemos todas las relaciones de la cosa con todas las cosas del Universo. Pero si empleamos la palabra «naturaleza» en este sentido, habremos de decir que la cosa

puede ser conocida sin que lo sea su naturaleza, o, por lo menos, sin que lo sea completamente. Cuando se hace uso de la palabra «naturaleza» se realiza una confusión entre el conocimiento de cosas y el conocimiento de verdades. Podemos tener un conocimiento directo de una cosa, aunque conozcamos sólo muy pocas proposiciones sobre ella, teóricamente no tendríamos necesidad de conocer una sola. Así, el conocimiento directo de una cosa no implica el conocimiento de su «naturaleza» en el sentido anterior. Y aunque el conocimiento directo de una cosa se halle incluido en nuestro conocimiento de una proposición cualquiera sobre ella, no está incluido en ella el conocimiento de su «naturaleza», en el sentido antes expresado. De ahí: 1º, el conocimiento directo de una cosa no implica lógicamente el conocimiento de sus relaciones; 2º, el conocimiento de algunas de sus relaciones no implica el conocimiento de todas ellas ni el conocimiento de su naturaleza en el sentido anterior. Por ejemplo, puedo tener el conocimiento directo de mi dolor de muelas, y este conocimiento puede ser tan completo como pueda serlo un conocimiento de este género, sin saber lo que el dentista (que no lo conoce directamente) pueda decirme sobre su causa, y sin conocer por consiguiente su «naturaleza» en el sentido indicado antes. Así, el hecho de que una cosa tenía relaciones, no prueba que estas relaciones sean lógicamente necesarias. Es decir, que por el solo hecho de ser lo que es no puede deducirse que deba tener las relaciones que, en efecto tiene. Esto sólo *parece* seguirse porque lo conocemos ya.

De ahí se sigue que no podemos probar que el Universo en su conjunto forme un único sistema armónico como lo cree Hegel. Y si no podemos probar esto, no podemos probar tampoco la irrealidad del espacio y el tiempo, de la materia y el mal, pues Hegel lo deduce del carácter fragmentario y relativo de estas cosas. Así debemos reducirnos a la investigación fragmentaria del mundo, y somos incapaces de conocer el carácter de aquellas partes del Universo que permanecen alejadas de nuestra experiencia. Este resultado, por muy desalentador que sea para aquellos cuyas esperanzas hayan sido suscitadas por los sistemas de los filósofos, está en armonía con el temperamento inductivo y científico de nuestra edad, y se halla confirmado por el examen del conocimiento humano que ha ocupado nuestros capítulos anteriores.

La mayoría de las grandes tentativas ambiciosas de los metafísicos han procedido tratando de probar que tales o cuales rasgos aparentes del mundo actual son contradictorios en sí, y por consiguiente no pueden ser reales. No obstante, la tendencia del pensamiento moderno en su totalidad se orienta cada vez más en la dirección de mostrar que las supuestas contradicciones eran ilusorias, y que muy poco puede probarse *a priori* mediante consideraciones sobre lo que *debe* ser. El espacio y el tiempo nos proporcionan una buena explicación de ello. El espacio y el

tiempo parecen ser infinitos en extensión e infinitamente divisibles. Si nos trasladamos a lo largo de una línea recta en una dirección cualquiera, es difícil creer que lleguemos a alcanzar un punto final más allá del cual no haya nada ni aun el espacio vacío; del mismo modo, si nos transportamos imaginariamente en una u otra dirección del tiempo, es difícil creer que alcanzaremos un tiempo primero o último, más allá del cual no haya ni tan siquiera un tiempo vacío. Así, el espacio y el tiempo parecen infinitos en extensión.

Por otra parte, si tomamos dos puntos cualesquiera sobre una línea, parece evidente que debe haber otros puntos entre ellos, por muy pequeña que sea la distancia que los separa: cada distancia puede ser dividida en dos, y las mitades pueden ser divididas de nuevo, y así *ad infinitum*. Del mismo modo en el tiempo, por muy pequeño que sea el que transcurra entre dos momentos parece evidente que habrá otros momentos entre ellos. Así, el espacio y el tiempo parecen ser infinitamente divisibles. Pero contra estos hechos aparentes —la extensión infinita y la infinita divisibilidad— algunos filósofos han propuesto argumentos que tienden a demostrar que no es posible la existencia de conjuntos infinitos de cosas y que, por consiguiente, el número de puntos del espacio o de instantes en el tiempo debe ser finito. Así surge una contradicción entre la naturaleza aparente del espacio y el tiempo, y la supuesta imposibilidad de conjuntos infinitos.

Kant, que fue el primero en insistir sobre esta contradicción, dedujo de ella la imposibilidad del espacio y el tiempo, y los declaró puramente subjetivos; y luego muchos filósofos han creído que el espacio y el tiempo son meras apariencias, que no pertenecen al mundo de lo que realmente es. Sin embargo, hoy, gracias a los trabajos de los matemáticos, especialmente de Jorge Cantor, se ha puesto de relieve que la imposibilidad de los conjuntos infinitos era un error. No son, en efecto, contradictorios entre sí, sino sólo contradictorios con ciertos prejuicios mentales muy obstinados. Así, las razones para considerar el espacio y el tiempo como irreales han perdido su eficacia, y se ha secado una de las grandes fuentes de las construcciones metafísicas.

Sin embargo, la matemática no se ha contentado con mostrar que el espacio, tal como se supone ordinariamente ser, es posible; ha demostrado también que muchas otras formas del espacio son igualmente posibles, hasta donde la lógica lo puede probar. Algunos de los axiomas de Euclides, que parecen necesarios al sentido común, y que eran en otro tiempo supuestos como necesarios por los filósofos, son muy conocidos como algo que deriva su apariencia de necesidad de nuestra simple familiaridad con el espacio actual, y no de un fundamento lógico *a priori*. Imaginando mundos en los cuales estos axiomas fuesen falsos, los matemáticos han empleado la

lógica para disipar los prejuicios del sentido común, y mostrar la posibilidad de espacios que difieren más o menos de aquel en el cual vivimos. Y algunos de estos espacios difieren tan poco del espacio euclidiano, para distancias que podamos medir, que es imposible descubrir por la observación si nuestro espacio es estrictamente euclidiano, o si es de alguna de esas otras especies. Así la posición se ha invertido completamente. Parecía antes que la experiencia ofrecía a la lógica sólo una clase de espacio, y la lógica mostraba que esa clase de espacio era imposible. Ahora, la lógica presenta varias clases de espacios como posibles, independientemente de la experiencia, y la experiencia decide sólo parcialmente sobre ellos. Así, mientras que nuestro conocimiento de lo que es se ha hecho menor de lo que se había supuesto, nuestro conocimiento de lo que puede ser ha aumentado enormemente. En lugar de hallarnos encerrados entre estrechos muros, de los cuales podían ser explorados todos los rincones y todas las grietas, nos hallamos en un mundo abierto, de libres posibilidades, en el cual queda mucho desconocido porque hay mucho que conocer.

Lo que ha ocurrido en relación con el espacio y el tiempo, ha sucedido también, en una cierta medida, en otras direcciones. La tentativa de determinar el Universo mediante principios *a priori* ha fracasado; la lógica, en lugar de ser, como antes, una barrera para las posibilidades, se ha convertido en la gran liberadora de la imaginación, presentando innumerables alternativas cerradas al sentido común irreflexivo y dejando a la experiencia la tarea de decidir, cuando la decisión es posible, entre los varios mundos que la lógica ofrece a nuestra elección. Así, el conocimiento de lo que existe se halla limitado a lo que podemos aprender de la experiencia, no a lo que podemos experimentar actualmente de un modo efectivo, pues hemos visto que hay muchos conocimientos por referencia relativos a cosas de las cuales no tenernos la experiencia directa. Pero en todos los casos de conocimiento por referencia tenemos necesidad de alguna conexión de universales que nos permita inferir de tal o cual dato un objeto de una determinada especie como implicado en aquel dato. Así, en lo que se refiere a los objetos físicos, por ejemplo, el principio según el cual los datos de los sentidos son signos de objetos físicos, es ya una conexión de universales; y sólo en virtud de este principio nos permite la experiencia adquirir un conocimiento de los objetos físicos. Lo mismo se aplica a la ley de causalidad, o, para descender a algo menos general, a principios como la ley de la gravitación.

Principios como la ley de la gravitación se prueban o llegan a ser, más bien, altamente probables, mediante la combinación de la experiencia con algún principio totalmente *a priori*, como el principio de la inducción. Así, nuestro conocimiento intuitivo, que es la fuente de todo nuestro conocimiento de verdades, es de dos clases: el conocimiento puramente empírico, que nos da cuenta de la existencia y de

algunas propiedades de las cosas particulares de las cuales tenemos un conocimiento directo, y el conocimiento puramente *a priori*, que nos da la conexión entre los universales y nos permite sacar inferencias de los hechos particulares que nos da el conocimiento empírico. Nuestro conocimiento derivado depende siempre de algún conocimiento puramente *a priori*, y usualmente depende también de algún conocimiento puramente empírico.

Si lo que acabamos de decir es verdad, el conocimiento filosófico no difiere esencialmente del conocimiento científico; no hay fuente especial de sabiduría, abierta a la filosofía y no a la ciencia, y los resultados obtenidos por la filosofía no son radicalmente diferentes de los obtenidos por la ciencia. La característica esencial de la filosofía, que hace de ella un estudio distinto de la ciencia, es la *crítica*. Examina críticamente los principios empleados en la ciencia y en la vida diaria, inquiere las incongruencias que pueden hallarse en estos principios, y sólo los acepta si, como resultado de la investigación crítica, no aparece razón alguna para rechazarlos. Si, como muchos filósofos han creído, los principios que sirven de base a la ciencia, una vez libres de detalles inoportunos, fuesen capaces de darnos un conocimiento relativo al Universo como un todo, este conocimiento tendría el mismo derecho a nuestra creencia que el conocimiento científico, pero nuestra investigación no ha revelado un conocimiento de este género, y, por consiguiente, su resultado ha sido principalmente negativo en lo que se refiere a las doctrinas especiales de los metafísicos más audaces. Pero en lo que se refiere a lo que se considera comúnmente como conocimiento, nuestro resultado es fundamentalmente positivo. Rara vez hemos hallado, como resultado de nuestra crítica, razón alguna para rechazar este conocimiento, ni hemos visto razón alguna para suponer al hombre incapaz de la especie de conocimiento que cree generalmente poseer.

Por otra parte, cuando hablamos de la filosofía como *crítica* del conocimiento, es necesario imponerle ciertas limitaciones. Si adoptamos la actitud del completo escepticismo, colocándonos totalmente fuera de todo conocimiento, y pedimos, desde esta posición exterior, ser compelidos a entrar de nuevo en el círculo del conocimiento, nuestra demanda es imposible, y nuestro escepticismo no puede ser refutado jamás. Pues toda refutación debe empezar por algún fragmento de conocimiento del cual participen los que discuten: ninguna argumentación puede iniciarse a partir de la simple duda. Así, la crítica del conocimiento que emplea la filosofía, si se quiere llegar a algún resultado, no debe ser una duda destructora. Contra este absoluto escepticismo no es posible presentar ningún argumento *lógico*. Pero no es difícil ver que el escepticismo de esta especie no es razonable. La «duda metódica» de Descartes, mediante la cual se inicia la filosofía moderna, no es de esta

clase, sino más bien de la especie crítica que hemos afirmado que constituye la esencia de la filosofía. Su «duda metódica» consistía en dudar de todo lo que le parecía dudoso; en detenerse ante todo lo que parecía ser una pieza del conocimiento, en preguntarse a sí mismo si, mediante la reflexión, podía sentirse seguro de que realmente lo conocía. Esta es la especie de crítica que constituye la filosofía. Algunos conocimientos, como el de la existencia de nuestros datos de los sentidos, parecen absolutamente indubitables, por mucho que reflexionemos sobre ellos con calma y a fondo. En relación con estos conocimientos, la crítica filosófica no exige que nos abstengamos de creer. Pero hay creencias —corno, por ejemplo, la de que los objetos físicos son exactamente semejantes a nuestros datos de los sentidos— que mantenemos hasta el momento en que empieza la reflexión, pero que se desvanecen desde el momento en que las sujetamos a una investigación estricta. La filosofía nos exigirá que rechacemos estas creencias, salvo si hallamos otra serie de argumentos que les sirvan de fundamento. Pero rechazar las creencias que no aparecen abiertas a ninguna objeción, por muy ceñido que sea nuestro examen, no es razonable ni la filosofía lo pide.

En una palabra, la crítica a que nos referimos no es aquella que, sin razón, decide rechazarlo todo, sino que considera cada pieza del conocimiento aparente y sus títulos, y una vez terminada esta consideración, conserva todo lo que sigue apareciendo como un conocimiento. Es preciso admitir que persiste algún riesgo de error, puesto que el hombre es falible. La filosofía puede proclamar con justicia que disminuye el riesgo de error, y en algunos casos lo hace tan pequeño que es prácticamente despreciable. No es posible hacer más en un mundo donde es necesario equivocarse; y ningún defensor prudente de la filosofía pretenderá haberlo hecho.

15

El valor de la filosofía

Habiendo llegado al final de nuestro breve resumen de los problemas de la filosofía, bueno será considerar, para concluir, cuál es el valor de la filosofía y por qué debe ser estudiada. Es tanto más necesario considerar esta cuestión, ante el hecho de que muchos, bajo la influencia de la ciencia o de los negocios prácticos, se inclinan a dudar que la filosofía sea algo más que una ocupación inocente, pero frívola e inútil, con distinciones que se quiebran de puro sutiles y controversias sobre materias cuyo conocimiento es imposible.

Esta opinión sobre la filosofía parece resultar, en parte, de una falsa concepción de los fines de la vida, y en parte de una falsa concepción de la especie de bienes que la filosofía se esfuerza en obtener. Las ciencias físicas, mediante sus invenciones, son útiles a innumerables personas que las ignoran totalmente: así, el estudio de las ciencias físicas no es sólo o principalmente recomendable por su efecto sobre el que las estudia, sino más bien por su efecto sobre los hombres en general. Esta utilidad no pertenece a la filosofía. Si el estudio de la filosofía tiene algún valor para los que no se dedican a ella, es sólo un efecto indirecto, por sus efectos sobre la vida de los que la estudian. Por consiguiente, en estos efectos hay que buscar primordialmente el valor de la filosofía, si es que en efecto lo tiene.

Pero ante todo, si no queremos fracasar en nuestro empeño, debemos liberar nuestro espíritu de los prejuicios de lo que se denomina equivocadamente «el hombre práctico». El hombre «práctico», en el uso corriente de la palabra, es el que sólo reconoce necesidades materiales, que comprende que el hombre necesita el alimento del cuerpo, pero olvida la necesidad de procurar un alimento al espíritu. Si todos los hombres vivieran bien, si la pobreza y la enfermedad hubiesen sido reducidas al mínimo posible, quedaría todavía mucho que hacer para producir una sociedad estimable; y aun en el mundo actual los bienes del espíritu son por lo menos tan importantes como los del cuerpo. El valor de la filosofía debe hallarse exclusivamente entre los bienes del espíritu, y sólo los que no son indiferentes a estos bienes pueden llegar a la persuasión de que estudiar filosofía no es perder el tiempo.

La filosofía, como todos los demás estudios, aspira primordialmente al conocimiento. El conocimiento a que aspira es aquella clase de conocimiento que nos da la unidad y el sistema del cuerpo de las ciencias, y el que resulta del examen crítico del fundamento de nuestras convicciones, prejuicios y creencias. Pero no se puede sostener que la filosofía haya obtenido un éxito realmente grande en su intento de

proporcionar una respuesta concreta a estas cuestiones. Si preguntamos a un matemático, a un mineralogista, a un historiador, o a cualquier otro hombre de ciencia, qué conjunto de verdades concretas ha sido establecido por su ciencia, su respuesta durará tanto tiempo como estemos dispuestos a escuchar. Pero si hacemos la misma pregunta a un filósofo, y éste es sincero, tendrá que confesar que su estudio no ha llegado a resultados positivos comparables a los de las otras ciencias. Verdad es que esto se explica, en parte, por el hecho de que, desde el momento en que se hace posible el conocimiento preciso sobre una materia cualquiera, esta materia deja de ser denominada filosofía y se convierte en una ciencia separada. Todo el estudio del cielo, que pertenece hoy a la astronomía, antiguamente era incluido en la filosofía; la gran obra de Newton se denomina *Principios matemáticos de la filosofía natural*. De un modo análogo, el estudio del espíritu humano, que era, todavía recientemente, una parte de la filosofía, se ha separado actualmente de ella y se ha convertido en la ciencia psicológica. Así, la incertidumbre de la filosofía es, en una gran medida, más aparente que real; los problemas que son susceptibles de una respuesta precisa se han colocado en las ciencias, mientras que sólo los que no la consienten actualmente quedan formando el residuo que denominamos filosofía.

Sin embargo, esto es sólo una parte de la verdad en lo que se refiere a la incertidumbre de la filosofía. Hay muchos problemas —y entre ellos los que tienen un interés más profundo para nuestra vida espiritual— que, en los límites de lo que podemos ver, permanecerán necesariamente insolubles para el intelecto humano, salvo si su poder llega a ser de un orden totalmente diferente de lo que es hoy. ¿Tiene el Universo una unidad de plan o designio, o es una fortuita conjunción de átomos? ¿Es la conciencia una parte del Universo que da la esperanza de un crecimiento indefinido de la sabiduría, o es un accidente transitorio en un pequeño planeta en el cual la vida acabará por hacerse imposible? ¿El bien y el mal son de alguna importancia para el Universo, o solamente para el hombre? La filosofía plantea problemas de este género, y los diversos filósofos contestan a ellos de diversas maneras. Pero parece que, sea o no posible hallarles por otro lado una respuesta, las que propone la filosofía no pueden ser demostradas como verdaderas. Sin embargo, por muy débil que sea la esperanza de hallar una respuesta, es una parte de la tarea de la filosofía continuar la consideración de estos problemas, haciéndonos conscientes de su importancia, examinando todo lo que nos aproxima a ellos, y manteniendo vivo este interés especulativo por el Universo, que nos expondríamos a matar si nos limitáramos al conocimiento de lo que puede ser establecido mediante un conocimiento definitivo.

Verdad es que muchos filósofos han pretendido que la filosofía podía establecer la verdad de determinadas respuestas sobre estos problemas

fundamentales. Han supuesto que lo más importante de las creencias religiosas podía ser probado como verdadero mediante una demostración estricta. Para juzgar sobre estas tentativas es necesario hacer un examen del conocimiento humano y formarse una opinión sobre sus métodos y limitaciones. Sería imprudente pronunciarse dogmáticamente sobre estas materias; pero si las investigaciones de nuestros capítulos anteriores no nos han extraviado, nos vemos forzados a renunciar a la esperanza de hallar una prueba filosófica de las creencias religiosas. Por lo tanto, no podemos alegar como una prueba del valor de la filosofía una serie de respuestas a estas cuestiones. Una vez más, el valor de la filosofía no puede depender de un supuesto cuerpo de conocimientos seguros y precisos que puedan adquirir los que la estudian.

De hecho, el valor de la filosofía debe ser buscado en una, larga medida en su real incertidumbre. El hombre que no tiene ningún barniz de filosofía, va por la vida prisionero de los prejuicios que derivan del sentido común, de las creencias habituales en su tiempo y en su país, y de las que se han desarrollado en su espíritu sin la cooperación ni el consentimiento deliberado de su razón. Para este hombre el mundo tiende a hácerse preciso, definido, obvio; los objetos habituales no le suscitan problema alguno, y las posibilidades no familiares son desdeñosamente rechazadas. Desde el momento en que empezamos a filosofar, hallamos, por el contrario, como hemos visto en nuestros primeros capítulos, que aun los objetos más ordinarios conducen a problemas a los cuales sólo podemos dar respuestas muy incompletas. La filosofía, aunque incapaz de decirnos con certeza cuál es la verdadera respuesta a las dudas que suscita, es capaz de sugerir diversas posibilidades que amplían nuestros pensamientos y nos liberan de la tiranía de la costumbre. Así, el disminuir nuestro sentimiento de certeza sobre lo que las cosas son, aumenta en alto grado nuestro conocimiento de lo que pueden ser; rechaza el dogmatismo algo arrogante de los que no se han introducido jamás en la región de la duda liberadora y guarda vivaz nuestro sentido de la admiración, presentando los objetos familiares en un aspecto no familiar.

Aparte esta utilidad de mostrarnos posibilidades insospechadas, la filosofía tiene un valor —tal vez su máximo valor— por la grandeza de los objetos que contempla, y la liberación de los intereses mezquinos y personales que resultan de aquella contemplación. La vida del hombre instintivo se halla encerrada en el círculo de sus intereses privados: la familia y los amigos pueden incluirse en ella, pero el resto del mundo no entra en consideración, salvo en lo que puede ayudar o entorpecer lo que forma parte del círculo de los deseos instintivos. Esta vida tiene algo de febril y limitada. En comparación con ella, la vida del filósofo es serena y libre. El mundo

privado, de los intereses instintivos, es pequeño en medio de un mundo grande y poderoso que debe, tarde o temprano, arruinar nuestro mundo peculiar. Salvo si ensanchamos de tal modo nuestros intereses que incluyamos en ellos el mundo entero, permanecemos como una guarnición en una fortaleza sitiada, sabiendo que el enemigo nos impide escapar y que la rendición final es inevitable. Este género de vida no conoce la paz, sino una constante guerra entre la insistencia del deseo y la importancia del querer. Si nuestra vida ha de ser grande y libre, debemos escapar, de uno u otro modo, a esta prisión y a esta guerra.

Un modo de escapar a ello es la contemplación filosófica. La contemplación filosófica, cuando sus perspectivas son muy amplias, no divide el Universo en dos campos hostiles: los amigos y los enemigos, lo útil y lo adverso, lo bueno y lo malo; contempla el todo de un modo imparcial. La contemplación filosófica, cuando es pura, no intenta probar que el resto del Universo sea afín al hombre. Toda adquisición de conocimiento es una ampliación del yo, pero esta ampliación es alcanzada cuando no se busca directamente. Se adquiere cuando el deseo de conocer actúa por sí solo, mediante un estudio en el cual no se desea previamente que los objetos tengan tal o cual carácter, sino que el yo se adapta a los caracteres que halla en los objetos. Esta ampliación del yo no se obtiene, cuando, partiendo del yo tal cual es, tratamos de mostrar que el mundo es tan semejante a este yo, que su conocimiento es posible sin necesidad de admitir nada que parezca serle ajeno. El deseo de probar esto es una forma de la propia afirmación, y como toda forma de egoísmo, es un obstáculo para el crecimiento del yo que se desea y del cual conoce el yo que es capaz. El egoísmo, en la especulación filosófica como en todas partes, considera el mundo como un medio para sus propios fines; así, cuida menos del mundo que del yo, y el yo pone límites a la grandeza de sus propios bienes. En la contemplación, al contrario, partimos del no yo, y mediante su grandeza son ensanchados los límites del yo; por el infinito del Universo, el espíritu que lo contempla participa un poco del infinito.

Por esta razón, la grandeza del alma no es favorecida por esos filósofos que asimilan el Universo al hombre. El conocimiento es una forma de la unión del yo con el no yo; como a toda unión, el espíritu de dominación la altera y, por consiguiente, toda tentativa de forzar el Universo a conformarse con lo que hallamos en nosotros mismos. Es una tendencia filosófica muy extendida la que considera el hombre como la medida de todas las cosas, la verdad hecha para el hombre, el espacio y el tiempo, y los universales como propiedades del espíritu, y que, si hay algo que no ha sido creado por el espíritu, es algo incognoscible y que no cuenta para nosotros. Esta opinión, si son correctas nuestras anteriores discusiones, es falsa; pero además de ser falsa, tiene por efecto privar a la contemplación filosófica de todo lo que le da valor,

puesto que encadena la contemplación al yo. Lo que denomina conocimiento no es una unión con el yo, sino una serie de prejuicios, hábitos y deseos que tejen un velo impenetrable entre nosotros y el mundo exterior. El hombre que halla complacencia en esta teoría del cono cimiento es como el que no abandona su círculo doméstico por temor a que su palabra no sea ley.

La verdadera contemplación filosófica, por el contrario, halla su satisfacción en toda ampliación del no yo, en todo lo que magnifica el objeto contemplado, y con ello el sujeto que lo contempla. En la contemplación, todo lo personal o privado, todo lo que depende del hábito, del interés propio o del deseo perturba el objeto, y, por consiguiente, la unión que busca el intelecto. Al construir una barrera entre el sujeto y el objeto, estas cosas personales y privadas llegan a ser una prisión para el intelecto. El espíritu libre verá, como Dios lo pudiera ver, sin *aquí* ni *ahora*, sin esperanza ni temor —fuera de las redes de las creencias habituales y de los prejuicios tradicionales —serena, desapasionadamente, y sin otro deseo que el del conocimiento, casi un conocimiento impersonal, tan puramente contemplativo como sea posible alcanzarlo para el hombre. Por esta razón también, el intelecto libre apreciará más el conocimiento abstracto y universal, en el cual no entran los accidentes de la historia particular, que el conocimiento aportado por los sentidos, y dependiente, como es forzoso en estos conocimientos, del punto de vista exclusivo y personal, y de un cuerpo cuyos órganos de los sentidos deforman más que revelan.

El espíritu acostumbrado a la libertad y a la imparcialidad de la contemplación filosófica, guardará algo de esta libertad y de esta imparcialidad en el mundo de la acción y de la emoción. Considerará. sus proyectos y sus deseos como una parte de un todo, con la ausencia de insistencia que resulta de ver que son fragmentos infinitesimales en un mundo en el cual permanece indiferente a las acciones de los hombres. La imparcialidad que en la contemplación es el puro deseo de la verdad, es la misma cualidad del espíritu que en la acción se denomina justicia, y en la emoción es este amor universal que puede ser dado a todos y no sólo a aquellos que juzgamos útiles o admirables. Así, la contemplación no sólo amplia los objetos de nuestro pensamiento, sino también los objetos de nuestras acciones y afecciones; nos hace ciudadanos del Universo, no sólo de una ciudad amurallada, en guerra con todo lo demás. En esta ciudadanía del Universo consiste la verdadera libertad del hombre, y su liberación del vasallaje de las esperanzas y los temores limitados.

Para resumir nuestro análisis sobre el valor de la filosofía: la filosofía debe ser estudiada, no por las respuestas concretas a los problemas que plantea, puesto que, por lo general, ninguna respuesta precisa puede ser conocida como verdadera, sino más bien por el valor de los problemas mismos; porque estos problemas amplían

nuestra concepción de lo posible, enriquecen nuestra imaginación intelectual y disminuyen la seguridad dogmática que cierra el espíritu a la investigación; pero, ante todo, porque por la grandeza del Universo que la filosofía contempla, el espíritu se hace a su vez grande, y llega a ser capaz de la unión con el Universo que constituye su supremo bien.